DAS PROBLEM DER TODESSTRAFE. WISSENSCHAFTLICH ZU LÖSEN...

Heinrich-Georg Diestel

Das

Problem der Todesstrafe.

Mit Berücksichtigung

der

Verhandlung der ständischen Ausschüsse

wissenschaftlich zu lösen versucht

von

H. Diestel.

Königsberg.

Pfitzer & Heilmann.

1848.

Bekanntlich hat der in Berlin versammelte Vereinigte ständische Ausschuß in seiner vierten Sitzung die Beibehaltung der Todesstrafe mit 63 gegen 34 Stimmen votirt, nachdem zuvor dasselbe Votum in der vorbereitenden Abtheilung mit 9 gegen 5 Stimmen und ein ähnliches schon früher mittelst der Abstimmungen der Landtage des Jahres 1843 sich ergeben hatte. Die Vertreter des Landes, die Stimmen der Nation, haben die schrecklichste der Strafen — die Exstirpation eines Gliedes der Gesellschaft, die Vertilgung eines Menschenlebens durch Menschenhand — noch nicht beseitigen mögen.

Beruhete dieser Beschluß auf klaren entscheidenden Gründen, so müßte die Vernunft dem Gefühle Schweigen gebieten. Aber diese Gründe fehlen. Haben doch die meisten Vertreter dieses Votums ausdrücklich von Strafrechtstheorien, mithin von wissenschaftlichen Principien Umgang nehmen, und allein, wie sie sagten, ihrer „moralischen Ueberzeugung," ihrem „innern Gefühle" folgen wollen; wogegen Andere, indem sie die Todesstrafe principiell als Schutz- und Abschreckungsmittel zu rechtfertigen bemüht gewesen, nicht vermocht haben, den gewichtigen Einwänden, daß die Abschreckung höchst problematisch und überdieß als Entwürdigung eines Menschen zum bloßen Mittel verwerflich, der Schutz aber auch in anderer Weise (durch Einsperrung oder Deportation) zu bewirken sei, das volle Gegengewicht zu halten. Es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß die Stärke des Majoritätsvotums durchaus nicht eine innere, materielle, solide, aus der Uebermacht der Gründe geschöpfte, sondern nur eine äußere formelle, eine numerische ist; ihre Zahl ist ihr Gewicht.

Auch liegt die innere Gebrochenheit dieses Votums klar zu Tage. Nur ein Theil der Majorität hat die absolute Nothwendigkeit der Todesstrafe auf sittlichem oder politischem Standpunkte behauptet. „Um den Abscheu vor todeswürdigen Verbrechen im Volke nicht zu verwischen," sagte man, „und um die sittlichen und religiösen Ge-

fühle desselben nicht zu erschüttern und zu verletzen," sei die Todesstrafe nothwendig; und mehr noch fand der Correferent diese Nothwendigkeit im „höchsten Staatszwecke," nämlich „die Herrschaft des Rechts anschaulich zu machen," begründet. „Wie das Ringen nach der Herrschaft des Sittengesetzes," so bemerkte er, „den Staat hervorrufe, eben so fordere der Staatszweck, nämlich die Gerechtigkeit, und nicht bloß Abschreckung oder Prävention, daß der Staat denjenigen vernichte, welcher seine Existenz an die Vernichtung des Staats setze und mit demselben in offenen und bewußten Kampf trete." — „Müßte uns nicht," so fragte er, „das Gefühl der Ohnmacht des Gesetzes beschleichen," wenn der Staat nicht befugt wäre, dem „das letzte Recht," das Leben, zu nehmen, der es ihm, dem Staate, zu nehmen entschlossen gewesen?

Aber diese Ansicht ist keinesweges von der Majorität durchweg getheilt worden. Die Todesstrafe an und für sich haben Viele als ein Uebel verworfen, das für die Gegenwart freilich noch nothwendig sei, indem die Beseitigung desselben zur Zeit noch ein allzugewagter Sprung wäre; „sie setze," diese Beseitigung, so bemerkte der Justizminister v. Savigny, „als Bedingung die allgemeine Verbreitung eines sittlichen Bildungsgrades voraus, den man jetzt als vorhanden nicht anerkennen könne." Deßungeachtet aber, das gestand er zu, „dürfte es irgend einmal wohl zulässig und dann auch räthlich sein, die Todesstrafe abzuschaffen;" und dieser Zeitpunkt müsse, so meinten Andere, durch möglichste Beschränkung jener Strafe vorbereitet und herbeigeführt werden.

Wer sähe nicht, daß diese letztere Fraction, welche die Todesstrafe nicht absolut sondern nur relativ, nur temporell nothwendig erachtete, wesentlich der Minorität, die diese Strafe unverweilt als eine „barbarische, ungerechte, unsittliche, zweckwidrige, durch kein System begründete" und überdieß, „weil sie den Justizmord möglich mache, als eine höchst gefährliche Menschensatzung" gebrandmarkt wissen wollte, bei weitem näher stand, als jener andern Fraction, mit welcher sie für Beibehaltung dieser Strafe stimmte? Mit der Minorität theilte sie das theoretische, das sittliche Urtheil, das Urtheil über das Wesen der Sache, und war nur praktisch mit ihr nicht einverstanden, weil sie nicht, wie diese, schon jetzt den Schritt „über den Rubicon des vom Schaffot herabströmenden Blutes" wagen zu dürfen glaubte. Die geringe Differenz der Ansicht, ob die Todesstrafe schon jetzt oder erst später beseitiget werden dürfe, schied die,

welche wesentlich, nämlich im Princip, verbunden waren, und verband die wesentlich Geschiedenen. Funfzehn Stimmen — nur etwas minder bedenkliche, etwas kühnere — hätten eine andere Majorität ergeben, hätten vielleicht — wer kann es wissen? — den Gesetzgeber anders gestimmt, und hätten Denen das Leben erhalten, die nun vielleicht bloß ihrer Bedenklichkeit zum Opfer fallen! — Jedenfalls ist es ein Uebelstand und kein geringer, daß die Entscheidung über Menschenleben auf einem so schwankenden Boden und in einem so gebrochenen Lichte gestanden, und daß sie aus der Abstimmung fast wie Würfelfall hervorgegangen ist. Mag jeder Einzelne auch noch so gewissenhaft sich ausgesprochen haben: objectiv steht immer nur Meinung gegen Meinung; die Beibehaltung der Todesstrafe ist immer nur Resultat zufälliger Ansicht, und die Majorität selbst ist eine in ihrem Herzen mit sich selbst zwiespältige. Statt mit dem Gesetz zu hadern, welches in nächster Zukunft einem Deliquenten das Leben abspricht, müßte derselbe eigentlich dem Schicksal fluchen, welches den Sturz des Gesetzes zufälligerweise verzögert hat. — Möge man das Votum billigen, wie man wolle: die dunkele und gespaltene Unterlage desselben läßt sich nicht billigen, sondern nur höchlich beklagen.

Nur auf Einem Punkte scheint das Einverständniß in der Versammlung fast allgemein gewesen zu sein; nämlich in Betreff der mosaischen Talion oder des Princips der Wiedervergeltung („Auge um Auge, Zahn um Zahn, Seele um Seele;" 2 Mos. 21, 23. 24). Selbst mehrere Redner der Majorität haben nicht umhin gekonnt, gegen das Strafprincip der Rache ausdrücklich Protest einzulegen; und es muß nur dahingestellt bleiben, ob etwa diejenigen Deputirten, die „auf christlichem Standpunkte" sich nicht haben befugt erachten mögen, der von Gott eingesetzten Obrigkeit das ihr anvertraute „Schwerdt der Gerechtigkeit" zu entziehen, oder welche, wie namentlich Fürst Wilhelm v. Radzivill, „zufolge des richtigen Begriffs der Sühne" für Beibehaltung der Todesstrafe stimmten, der Talion (wie sie doch auch Christus selbst Matth. 26, 52 zu bestätigen scheint) mehr oder weniger direct das Wort geredet haben dürften.

Dagegen wird unparteiische Erwägung insofern auf die Seite der Minorität sich stellen müssen, als man nicht behaupten kann, daß der Aufhebung der Todesstrafe der Mangel der Cultur des Volkes im Wege stehe. Auf einer so tiefen Stufe steht die Nation nicht mehr, daß harte Strafen als Schreckmittel nöthig wären. Auch haben die Votanten, die solchen Mangel vorausgesetzt, nicht sowohl die Rohheit der Masse als vielmehr

das Urtheil derselben gefürchtet. So erklärte namentlich der Minister v. Savigny, daß „der Eindruck, den die Abschaffung der Todesstrafe auf das allgemeine Rechtsbewußtsein der Nation hervorbringen dürfte, nicht der sein würde, daß man eine Forderung der Humanität zu befriedigen gesucht habe, sondern vielmehr der, daß die Gesetzgebung in ihrem Ernste nachgelassen und einer Schwäche, einer Nachgiebigkeit gegen den Schein der Humanität sich schuldig gemacht habe." — Sollte man aber wohl, so läßt es sich fragen, das Urtheil der Nation dem Urtheil ihrer Repräsentanten mit Grund entgegensetzen können, und mit Berufung auf jenes dieses bestimmen wollen? Ist es nicht vielmehr also, daß die Gefühle, die Sympathieen und Antipathieen des Volkes erst im Kreise seiner Gebildeten in bestimmte Worte gefaßt, hier mit dem Charakter des Bewußtseins bekleidet werden und dann erst als Bewußtsein in die große Menge, ins Volk, zurückkehren? Wäre es Täuschung, wenn man nach Maßgabe der Vota des vereinigten Ausschusses urtheilte, daß ein bedeutendes Drittheil der Nation die Todesstrafe abgeschafft, dagegen die andern beiden Drittheile sie theils schlechthin, theils nur zeitweilig beibehalten wissen wollen? — Die Sympathieen des Volkes — so ist der Stand der Sache — theilen sich: Humanität und Legalität, Mitgefühl und Rechtsgefühl, nehmen Partei: die eine Empfindung für den Verbrecher, die andere für Gesetz und Ordnung, für den Richter; ein Drittheil aber schwankt noch zwischen beiden. Ob nun die Sittlichkeit dort oder hier, ob sie als Defensor des Inculpaten oder als Staatsanwalt, als Defensor des Gesetzes, ob sie als Entschuldigung oder als Verurtheilung des Bösen — als Humanität oder als Legalität — höher stehe: wer wollte das unmittelbar entscheiden? Im geordneten Criminalverfahren werden beide Standpunkte, die Stellung des Defensors wie die des Staatsanwalts, die Vertretung der Milde wie die der Strenge, gleich sittlich erachtet, und hienach würde die Wage weder für Beibehaltung noch für Abschaffung der Todesstrafe sich neigen.

Dagegen ließe es sich wohl darthun, daß wenn jemals eine Culturstufe das Volk befähigen könne, auch ohne Todesstrafe der bürgerlichen Ordnung zu genügen, daß diese Stufe schon jetzt betreten sei, und daß man nicht nöthig habe, wie etliche Deputirte es verlangten und dazu ermunterten, sich noch besonders in ein gewisses „Vertrauen zum Geiste unsers edeln Volkes" hineinzuschwingen. Der persönliche Werth des Menschen und mithin der Werth jedes einzel-

nen Menschenlebens ist zu keiner Zeit so vollkommen anerkannt worden wie jetzt. Ueberall, wo Sklaverei und Leibeigenschaft beseitiget sind, hat die Idee politisch (staatsrechtlich) sich realisirt, daß kein Mensch über den andern ein sachliches Recht erwerben könne, und kein Mensch den andern nur als Mittel gebrauchen dürfe. Es darf wohl kaum bemerkt werden, wie weit diese Culturstufe nicht bloß jene Despoticen, wo nur Einer, der Herrscher, Alles, die Gesammtheit Nichts gilt, sondern auch jene alten Republiken hinter sich läßt, wo nur die Gesammtheit, der Staat, Alles, der Einzelne dagegen als Einzelner Nichts galt, und wo die Frage, ob der Herrscher oder der Staat an einem Menschenleben sich vergreifen dürfe, als eine höchst alberne abgewiesen worden wäre. — Jetzt, wo diese Frage eine Bedeutung gewonnen hat, die nicht mehr gesteigert werden kann, jetzt, wo man entschieden weiß, daß kein Mensch für den andern nur als Sache da ist, jetzt muß es nicht nur gefragt sondern auch entschieden werden können, ob denn der Staat das Recht habe, einem Menschen die Existenz zu rauben und ihn als Selbstzweck zu vernichten?

Die Minorität des vereinigten ständischen Ausschusses hat freilich nicht daran gezweifelt, sowohl auf politischem als auf sittlichem Standpunkte diese Frage vollkommen und für alle Zeiten entscheiden zu können. „Der Todesstrafe," so ließ der Abgeordnete Plange sich vernehmen, „stehe die Wahrheit entgegen, daß der Staat, gebildet durch die Vereinigung eines Inbegriffs von Menschen zum Staatszweck unter einem Oberhaupte, sich von dem Einzelnen nicht mehrere Rechte übertragen lassen könne, als dieser selbst über sich besitze. Da nun nach unsern Rechts- und Religions-Verhältnissen und Begriffen Niemanden das Recht der Selbstentleibung zustehe, so könne er auch das über Leben und Tod an den Staat nicht übertragen, dieser somit die Befugniß nicht erworben haben, einen Menschen außer dem Stande wahrer Nothwehr zu tödten."

Aber hier laufen dem Abgeordneten zwei Irrthümer unter, ein logischer und ein politischer. — Als einen logischen Irrthum muß man den Schluß vom mangelnden Rechte des Mißbrauchs eines Rechts — hier namentlich der Selbstentleibung — auf das mangelnde Recht überhaupt erachten. Hätte der Staat darum kein Recht über Leben und Tod, weil das Recht des Einzelnen auf sein Leben ein bedingtes, an den rechten Gebrauch geknüpftes ist, so hätte er überhaupt kein Recht, insofern ihm Niemand „nach unsern Rechts-

und Religionsverhältnissen" ein Unrecht als Recht übertragen könnte; selbst Geldstrafen könnte der Staat nicht verhängen, weil Niemand das Recht hat, sein Vermögen zu verschwenden: man stellt ihn unter Curatel. — Doch dieser dialektische Fehlgriff ist unbedeutend. — Bedeutender und allgemeiner ist der politische Irrthum, daß der Staat seine Rechte „durch Uebertragung der Einzelnen erworben habe." Diese Ansicht ist freilich eine sehr verbreitete und ist namentlich die Ansicht der sogenannten liberalen Partei; aber sie steht nicht nur im Widerspruche mit aller beglaubigten Geschichte, die nirgend einen „Inbegriff von Menschen" oder ein Volk nachweiset, welches zusammengetreten wäre, um einen Staat zu machen, sondern ebenso auch im Widerspruch mit einem klaren und nüchternen Denken.

Auf dem Gebiete der Politik hüllen sich die Begriffe noch immer in ziemlich dicke Nebel ein. Von „Rechten des Staats" spricht man und verwechselt den Staat, d. i. die organische Gliederung eines Volkes unter einem Oberhaupte, mit der Staatsmacht, mit dem Oberhaupte; man verwechselt das Ganze oder das Bedingte mit einem Theil, mit der Bedingung. Der Staat, das Ganze (Volk und Regierung) hat gar keine Rechte (im Verhältnisse zu andern Staaten hat es conventionelle Befugnisse); es schützt Rechte und ist dazu da, um sie zu schützen, aber es hat sie nicht. Auch die Staatsmacht, die Regierung, hat keine Rechte. Die Herrschaft, die ihr zusteht, und die der große Haufe (weil sich dabei lucriren läßt und Befehlen eine angenehme Sache ist) wie ein Recht zu betrachten sich gewöhnt hat, ist nicht ein Recht sondern eine Pflicht. Das Volk hat Rechte, es hat besondere und allgemeine; das allgemeine Recht des Volkes aber ist das Recht, die Pflicht der Regierung zu seinem Schutze in Anspruch zu nehmen. So ist die Regierung ein Volksrecht und die Beherrschung des Volks eine Regierungspflicht. — Man sieht, wie ungehörig die Idee ist, den Staat wie einen Mann mit dem Schnappsacke zu betrachten, an welchem das ganze Volk, Mann für Mann, vorbei defilirt und ihm Rechtsbrocken zuwirft.

Aber tiefer noch wurzelt der Irrthum der Uebertragung der Rechte der Einzelnen an den Staat darin, daß man diese „Rechte der Einzelnen," weil sie allerdings auf die moralische also ursprüngliche Natur des Menschen sich gründen, als „angeborene und ursprüngliche Rechte" geltend macht, und das Anerkenntniß der persönlichen Freiheit des Menschen, die erst mit dem Christenthum (1 Cor. 7, 23) moralische Geltung und dann viel später, nämlich

erst in neuester Zeit auch die politische gefunden, in Gedanken als ursprünglich politische Berechtigung setzt, mit welcher der Mensch schon bekleidet sei, auch ehe er in den Staat eintrete. Der Rousseausche Gesellschaftsvertrag sieht die langsam gereifte politische Frucht der Jahrtausende, nämlich die in neuester Zeit anerkannte persönliche Freiheit des Menschen, nicht wie die Frucht sondern wie Keim und Wurzel der Staaten und ihrer Entwickelung an; Freiheit und Rechte stellt er an den Ursprung der Staaten und widerspricht damit allen historischen und rationalen Zeugnissen.

Die natürliche Befugniß der Mutter über die Leibesfrucht, des stärkern Mannes über das schwächere Weib und des Siegers über den Besiegten — diese Befugnisse liegen ursprünglich den menschlichen Gesellschaftsverhältnissen zu Grunde; die Familie, ihrer Natur nach ein absolut despotisches Verhältniß, und mit ihr die Sklaverei, ist der Boden, auf welchem und über welchen der Staat, als Garantie der Gleichheit gewisser Befugnisse, oder als Garantie der Freiheit sich erhoben und allmählig die Freiheit seiner Glieder bis auf den Punkt, auf welchem sie gegenwärtig steht, entwickelt hat. Erst mit dem Staate entstehen Rechte, d. h. garantirte und geschützte Befugnisse. Garantie ist Bedingung des Rechts, und erst mit dem garantirenden Staate wird das Recht und die persönliche Freiheit gegenüber den physisch Mächtigern geboren.

Daraus aber folgt, wie groß der Irrthum ist, das ideale und das reale Recht, die Grundlage und Materie eines Rechts oder die Möglichkeit desselben mit der Wirklichkeit, mit dem Anerkenntniß und Zugeständniß jener Grundlage als einer berechtigten, welche die Andern nicht stören dürfen, zu verwechseln, und so von absoluten, von „angeborenen und unveräußerlichen Menschenrechten“ zu reden, die als Eigenschaften, aber nicht als Rechte angeboren, und nur insofern „unveräußerlich“ sind, als der Mensch seiner Natur sich nicht entäußern kann. Aus dieser Verwechselung aber der Potenzialität mit der Realität, des möglichen und wirklichen Rechts, ist nun zunächst die Idee eines primair und absolut berechtigten Volkes und eines secundair vom Volke bevollmächtigten Staatsoberhauptes hervorgegangen; welche Idee sodann weiter dahin geführt hat, die Quelle der Staatsmacht, wie sie allerdings allein im Volke und nicht im Oberhaupte liegt, und allein aus dem Volke geschöpft wird, mit der Macht selbst zu verwechseln, und anstatt des Volksgehor-

sams, anstatt der Volksunterwürfigkeit, welche die einzige Quelle der Staatsmacht ist, eine angebliche Volkssouverainität als die absolute und ursprüngliche Macht zu setzen, von welcher die Regierung ihre Macht nur gleichsam borge. Daß alle Macht nicht in ihren Elementen sondern allein im Concentrationspunkte derselben Macht ist, und die Volkskräfte daher erst im Oberhaupte, im Centralpunkte, Macht werden — dieß Bewußtsein eines allgemeinen physiologischen Gesetzes liegt der Idee der Volkssouverainität nicht zu Grunde. — Aber nun folgert man weiter, daß den „Rechten des Staates," wie sie demselben von den Einzelnen übertragen worden, das Volk noch mit andern, mit gewissen gleichsam vorbehaltenen Rechten gegenüberstehe, welche einer Garantie gegen den Staat, gegen die Garantie, eines Schutzes gegen den Schutz bedürftig und darum einer Volksvertretung benöthiget seien, welche im Conflict der Staats- und Volksrechte jenen, den Staatsrechten, die Wage zu halten und die Geschützten, das Volk, vor seinen Schützern, vor der Regierung, unter Obhut zu stellen vermöchte. Daß diese Idee theoretisch in sich selbst zerfällt, wird nicht beachtet; praktisch entbindet sie die Parteien im Volke, welche nun um die Macht mit einander ringen, dabei mit dem sittlichen Werthe der Mittel es nicht genau nehmen und solche Entbundenheit mit dem Namen „Freiheit" und „reges politisches Leben" schmücken. — Und so ist denn jene Verwechselung des Staates mit der Staatsmacht, mit der Souverainität, und dieser wiederum mit ihrer Quelle, mit dem Gehorsam des Volkes, ferner die Verwechselung der Pflicht der Staatsmacht mit dem Rechte derselben, und der Staatsentwickelung mit der Begründung, der Früchte mit der Wurzel des Staates, — außerdem aber die Verwechselung der Materie und Grundlage des Rechts mit ihrer formalen Bedingung, und ebenso die Verwechselung moralischer oder idealer Garantie mit politischer und realer — alle diese schiefen Auffassungen der politischen Grundbegriffe sind Ursache geworden, daß die ächt politische und dem Standpunkte der gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwickelung vollkommen angemessene und entsprechende Idee einer Repräsentativ-Verfassung behufs Verständigung der Regierung mit der Nation sich gänzlich hat verkehren und selbst in bessern Köpfen in die verstandes- und vernunftwidrige Idee einer schnöden Rechts-Mäkelei zwischen Regierung und Volk, als zweien mit einander feilschenden Parteien, wobei die Repräsentanten und Minister die Mäkler spielen, hat umschlagen und sich verunstal-

ten können! Ja jene heillosen Hallucinationen haben zu unserer Zeit der Köpfe und der Gemüther dermaßen sich zu bemächtigen vermocht, daß man die formalen politischen Resultate englischer und französischer Revolutionen — Resultate des eifersüchtigsten, finstersten Mißtrauens und der blutigsten Kämpfe zwischen der Regierungs- und der Oppositionspartei — daß man diese als die edelsten Früchte organischer Staatsentwickelung, als Documente des Vertrauens zwischen dem Fürsten und seinem Volke und als die höchsten und glänzendsten Zielpunkte des öffentlichen Lebens hat preisen, und solchergestalt — die eigene nationale Ehre, die um ihrer selbst willen andere Resultate erzielen müßte, aus den Augen setzend — Verfassungen als Muster zur Nachahmung hat empfehlen können, deren Grundlage in der Geschichte und im Charakter der betreffenden Nationen sich doch unmöglich nachahmen lassen und die zur Ehre „deutscher Treue" und eines wahrhaften Vertrauens zwischen deutschen Fürsten und Völkern von ächten Deutschen nimmermehr als Muster empfohlen werden sollten.

Aber selbst wenn man jene „Uebertragung" der Rechte der Einzelnen an den Staat nicht bestreiten wollte, so wäre doch damit der Wegfall der Todesstrafe keineswegs schon motivirt. Denn setzt man diese Uebertragung als vorgeschichtliche Thatsache, so fragt es sich, wie der Staat dazu gekommen, deßungeachtet das Recht der Todesstrafe zu erwerben, und wie beide Contrahenten, Regierung und Volk, so haben entarten können, ihres Pacts zu vergessen und auch nicht ein einziges Mal die Verjährung zu unterbrechen? Will man dagegen diese Uebertragung nur als Idee geltend machen, nach welcher jetzt die Staaten restaurirt werden müßten, so ist auch nicht abzusehen, warum der Einzelne, wenn auch nicht das „Recht" der Selbstentleibung (welches der Staat nicht brauchen könnte) so doch das Recht der Entleibung dem Staate nicht ebenso wohl für dessen juridische als für dessen militairische Zwecke sollte übertragen und sein Leben nicht ebensowohl als Verbrecher dem innern wie als Krieger dem äußern Frieden des Vaterlandes sollte zum Opfer bringen dürfen und wollen?

Ist aber die Strafe, wie doch Jedermann weiß, nicht Staatszweck, sondern nur Staatsmittel, so kann sie auch nicht aus dem Staatsgrunde, welcher den Zweck ergiebt, sondern nur aus dem Zwecke beurtheilt werden. Ob die Todesstrafe zulässig sei oder nicht, das kann überhaupt nicht von einem Staats- oder „Abbüßungs-

Vertrage" zwischen der Regierung und dem Volke abgeleitet werden, das kann allein der Staatszweck, inwiefern ihm die Strafe als Mittel dient, ergeben.

Der Staat soll die Rechte seiner Bürger — ihre Freiheit, ihr Leben, ihr Eigenthum, ihre Ehre — schützen; er soll diesen Schutz gewähren, indem er den Willen der Bürger bestimmt, ihre Rechte gegenseitig zu achten. Der Staat verbindet sich zu dem Ende mit der Kirche (und errichtet Schulen), um diese Willensrichtung seinen Bürgern einzuflößen. Aber damit reicht er nicht aus. In dem Schooße jeder Gesellschaft giebt es Menschen, die mehr oder weniger unempfänglich für die Würde des sittlichen Bewußtseins und für Verheißungen und Drohungen mit Hinweisung auf eine künftige Welt sind, Menschen, in welchen die selischen Triebe (das Thier) mächtiger sind, als der Geist und die Stimme des Gewissens. Auch gegen diese soll der Staat schützen; ja um dieser, um der Gottlosen willen, ist der Staat als solcher eigentlich da: er soll mithin auch den Willen der Gottlosen bestimmen, daß sie die Rechte ihrer Mitbürger, wenn auch nicht achten, so doch denselben äußerlich Achtung erweisen. Drohung und Strafe, Ankündigung und gewaltsame Zufügung von Uebeln für den Fall der Uebertretung, sind die Mittel, deren der Staat zu diesem Zwecke sich bedient. Daß der Staat als solcher der Strafe bedarf, daß ihm daher das Strafrecht zustehe, darüber kann kein Zweifel obwalten.

Die große und bedeutende Frage, mit welcher zugleich das criminalistische Problem und die criminale Aufgabe der Justiz ausgesprochen wird, ist nur die: **wie können Drohung und Strafe den Willen der Gottlosen rechtlich stimmen,** und **wie müssen diese beschaffen sein, um dieß zu können?**

Drohung und Strafe — so meinte man sonst allgemein und glaubt auch noch jetzt, diesen Zweck der Strafe geltend machen zu müssen — Drohung und Strafe müßten die Gottlosen schrecken. Darum wählte man im Alterthume wie auch noch jetzt bei den rohen Völkern, wenn man mittelst der Strafe nicht bloß entschädigen sondern dem Verbrechen vorbeugen will, harte Strafen. Aber die neuere Zeit ist entschieden davon zurückgekommen; Martern als Strafmittel werden unter allen gebildeten Völkern verabscheut: ein Beweis, daß Abschreckung nicht der Zweck der Strafe sein kann. Wo man meint, die Schrecken der Strafe, mithin das Mittel

schwächen zu müssen, da kann der Zweck nicht stattfinden, welcher dem Mittel entspricht. Nur harte Strafen schrecken; und darum wirft die Forderung, daß die Justiz mit gerechter Wage wäge, und die Strafe genau nach der Größe des Verbrechens abmesse, die ganze Abschreckungstheorie über den Haufen; man kann dort nicht schrecken wollen, wo man die Schrecken spart. Endlich aber lehren auch Seelenkunde und Erfahrung, daß nur die Feiglinge und die weniger Verhärteten von der Strafe geschreckt, dagegen gerade die verhärtetsten und kühnsten Verbrecher am wenigsten geschreckt werden; und auch darum kann der Zweck der Abschreckung, der dort, wo er am meisten wirken sollte, wo die größten Verbrechen geschehn, gerade am wenigsten wirkt, unmöglich der wahre, der eigentliche Zweck sein.

Am alterthümlichen barbarischen Princip der Härte konnte die neuere Cultur nicht festhalten; es verstand sich von selbst, daß sie zum Princip der Milde, welches man auch vorzugsweise das „Humanitätsprincip" nannte, hingedrängt wurde: Erziehung, Besserung des Verbrechers sollte unmittelbarer Zweck seiner Bestrafung sein. — Doch in Betreff dieses Princips bemerkt Krug in seinem Lexikon (im Artikel Strafe) Folgendes: „Wenn der Staat durch Strafen bloß bessern wollte, so würde man einen Zweck setzen, der nur etwa zufällig bei diesem oder jenem erreicht würde, dessen Erreichung überhaupt aber außer der Gewalt des Menschen liegt. Denn alle Strafe ist eine Art von Zwang; Besserung aber läßt sich nie erzwingen; der Zwang thut ihr sogar oft Abbruch. Deßhalb gehen auch die meisten Verbrecher aus den Strafanstalten ungebessert, oft gar noch verschlimmert hervor." — So ist es. Besserung, wirkliche und wahre Besserung setzt einen freien und einen so starken Entschluß voraus, daß er der Macht der Leidenschaft dauernd gewachsen bleibt. Es ist daher offenbare Thorheit, den Staat neben die Kirche als Besserungsanstalt zu stellen; denn das heißt nichts anderes, als durch äußern Zwang innere Freiheit und durch physische Uebel sittlichen Willen erzeugen wollen; es heißt, eine secundaire Mitwirkung und zufällige Erfolge als Zweck des Staats und den Staat neben die Kirche als Nothbehelf setzen. Consequent dieß Princip durchgeführt, müßten den Uebelthätern, um sie zu beschämen und zu zerknirschen, nach christlicher Verfahrungsweise (Röm. 12,. 21: „überwinde das Böse mit Gutem") Wohlthaten erwiesen, unbedingt aber die Freiheit gelassen werden, ihre Besserung durch freie Unterlassung des Bösen zu bekunden. Die Todesstrafe fiele allerdings, wie

sich von selbst versteht, weg; aber nicht nur diese sondern jede Strafe. Nur Züchtigungsmittel wären anwendbar; die Richter müßten Pädagogen, müßten Experimentatoren werden, die nur mit der subjectiven Seite des Verbrechens sich beschäftigten und bei allen verschmitzten Sündern häufig, bei allen verstockten und im Laster ergrauten aber allemal und nothwendig zu Schanden würden; der Staat vertauschte im Namen der Humanität seine richterliche Würde, seine Majestät, mit schulmeisterlicher Glorie. — Ein Gefühl der Sicherheit vor Frevlern dürfte solche Besserungsprocedur im Volke schwerlich erzeugen; und wie sehr man auch den humanen Staat rühmen möchte — den gerechten zu rühmen dürfte man Anstand nehmen. Ja es wäre zu fürchten, daß hie und da wohl Einer versucht würde, Uebels zu thun, um in der milden Zucht des Staates sich bessern zu lassen.

Weiter aber bemerkt Krug (ebend.): „Die Theorie wird auch nicht durch Verbindung jener beiden Zwecke" (der Abschreckung und Besserung) „vollkommener; vielmehr wird sie dadurch noch unhaltbarer, weil man die Strafen nach dem einen Zwecke schärfen, nach dem andern mildern müßte. Der Gesetzgeber geriethe also dadurch mit sich selbst in einen unauflösbaren Widerstreit."

So muß denn also ein anderes, ein drittes Princip des Strafrechts gesucht werden; und die Forderungen, welche Krug an dieses Princip macht, lassen sich nicht abweisen. „Wir müssen", sagt er, „der Strafe einen solchen Zweck unterlegen, der in allen Fällen erreichbar ist; und dieser Zweck muß als der erste oder höchste allen anderweiten Zwecken, die man wohl auch noch beim Strafen vor Augen haben könnte, vorausgehen. Wir unterscheiden also mit Recht den nächsten und unmittelbaren Zweck der Strafe, der nur ein einziger sein kann, von dem entfernten und mittelbaren, der vielleicht ein mehrfacher sein könnte, wenn wir ihn genauer betrachten." — Und diesen „einzigen, ersten und höchsten, in allen Fällen erreichbaren" Zweck der Strafe glaubt Krug erkannt zu haben.

„Um aber jenen ersten oder Hauptzweck der Strafe zu finden," sagt er, „dürfen wir nur auf das Verhältniß der Strafe zum Rechtsgesetze sehn. Dieses Gesetz soll zwar nicht verletzt werden, kann es aber doch, und wird auch oft wirklich verletzt. Es ist also der That nach verletzlich, der Idee nach aber unverletzlich. Damit nun aber dem Rechtsgesetze seine Heiligkeit d. h. seine Unverletzlichkeit in der Idee, bei aller Verletzlichkeit in der That, bewahret werde, so fordert die Vernunft, welche das Rechtsgesetz aufstellt, daß dem Un-

rechte die Strafe auf dem Fuß folge, oder, wie die Alten bildlich sagten, daß die Nemesis jeden Verbrecher so lange verfolge, bis sie ihn mit ihrem Schwert erreicht habe. Folglich ist der nächste und unmittelbare Zweck der Strafe kein anderer als: äußere Darstellung der Heiligkeit des Gesetzes. Diesen Zweck erreicht auch die Strafe jedesmal vollständig und unfehlbar für Alle, welche sie wahrnehmen. Sie erreicht ihn sowohl für den, welchen sie trifft, indem dieser durch sein unmittelbares von der Wirksamkeit des Gesetzes trotz seinem Ungehorsam gegen dasselbe belehrt wird, als auch für die, welchen die rechtswidrige That mit ihrer rechtlichen Folge, der Strafe, bekannt wird. Jede Strafe ist daher gleichsam eine neue Promulgation und Confirmation des Gesetzes. — An diesen ersten (nächsten und unmittelbaren) Zweck der Strafe schließt sich nun der zweite (entfernte und mittelbare) von selbst. Die Strafe soll nämlich eben dadurch, daß sie die Heiligkeit des Gesetzes äußerlich darstellt, auch zum Schutze oder zur Sicherung des Rechts dienen. Sie kann aber dazu nicht anderes dienen, als indem sie dem Gesetze mehr Achtung und Anerkennung verschafft."

Nahe dieser Krug'schen Ansicht vom Strafzwecke steht die Ansicht des Correferenten des ständischen Ausschusses. „Seine Meinung" sagte er, „sei die, daß es der höchste Zweck des Staates sei, die Herrschaft des Rechts innerhalb seiner Grenzen anschaulich zu machen; und diese Aufgabe sei geboten durch das Lebensprincip des Staates, den Rechtszustand darzustellen und zu verwirklichen. Es werde demnach Fälle geben, wo der Staat nicht um eines Zweckes willen, nicht der Abschreckung oder der Prävention wegen, sondern allein um der Gerechtigkeit willen verpflichtet sei, die Existenz dessen aufzuheben, der diese seine Existenz an die Vernichtung des im Staate repräsentirten Sittengesetzes gesetzt habe."

Wie wesentlich dieses dritte Princip, das Princip der „äußern Darstellung der Heiligkeit des Gesetzes" mittelst der Strafe, von jenen beiden andern, von der Abschreckungs- und Besserungstheorie, sich unterscheide, ja wie vortheilhaft der heilige selbstbewußte Ernst dieses letztern Princips vor jenen halb bewußtlos psychologisch und pädagogisch experimentirenden Principien, und ebensowohl vor der barschen Abschreckung als vor der sentimentalen Besserung, sich auszeichnen, das zeigt sich auf den ersten Blick und läßt gar leicht sich darthun.

Aus dem Begriff des Staates selbst als der praktischen Darstellung des Rechts wird hier bei Krug die Strafe abgeleitet; was

der Staat von seinen Bürgern verlangt — Gehorsam gegen das Gesetz — das thut der Staat, indem er straft: er erfüllt das Gesetz. Ob die Erfüllung dieser seiner Pflicht die Bürger schrecke oder bessere, ist dem Staate gleichgültig; Pflichterfüllung, strenger, pünktlicher Gehorsam gegen das Gesetz (gegen das allgemein Gültige im Gegensatze zu Privat-Interessen, von welchen die ungebildete Masse sich beherrschen läßt) — strenge Pflichterfüllung nöthiget allemal Achtung, nöthiget allen vernünftigen Wesen, auch dem Ungebildeten und Lasterhaften, Ehrfurcht ab. Achtung und Ehrfurcht vor dem Gesetze (also eine edlere Empfindung als die Furcht vor der Strafe, und ein sicherer Zweck, als die problematische Besserung) wird nach Krug's Princip durch die Strafe und zugleich bei allen Betheiligten erreicht. Achtung und Ehrfurcht vor dem Gesetz ist Wirkung der Strafe ebensowohl bei dem, den sie trifft, als bei den Andern, „welchen die rechtswidrige That mit ihren rechtlichen Folgen bekannt wird;" während die Abschreckung einseitig nur das Volk und nicht den Verbrecher, die Besserung dagegen ebenso einseitig nur den Verbrecher und nicht das Volk in's Auge faßt, erfaßt die Strafe als „Darstellung der Heiligkeit des Gesetzes" in ganz gleicher Weise den Verbrecher und das Volk. Das Strafprinzip der exacten Gesetzeserfüllung ist demnach, das liegt zu Tage, wissenschaftlich begründeter und praktische dler und umfassender als die misanthropische Abschreckung und die philanthropische Besserung.

Indessen sind auch diese Vorzüge nicht geeignet, mit diesem Princip dem Strafrecht eine feste Grundlage und eine fruchtbare Entwikkelung zu verleihen: es ist keineswegs klar und unmittelbar ersichtlich, wie solche „äußere Darstellung der Heiligkeit des Gesetzes" den Verbrechen im Volke entgegenwirke und als Schutzmittel diene.

Zwar sieht man ein, daß wenn Drohung und Strafe — gleichsam Wort und That — genau und rasch zusammenfallen, daß damit dem Gesetze Achtung verschafft wird; doch nicht sowohl dem Gesetze selbst, seinem Inhalte, als vielmehr nur seiner Wirksamkeit. Es ist nicht eigentlich die absolute Heiligkeit, sondern nur die Heiligkeit des Gesetzes in den Augen des Richters, es ist die Heilighaltung desselben, welche imponirt, wenn die Strafe im Charakter der Unabwendbarkeit auftritt. Die Achtung, die jedem charakterfesten Manne zu Theil wird, — nur diese, aber nicht mehr, erwirbt der Staat mittelst der streng verfügten Strafe; doch wird sie unmitetlbar auch nur der verfügten, nicht der bemessenen Strafe, nur der execu-

tiven, nicht der legislativen Gewalt gezollt. Der Staat — so weiß es die Nation — läßt mit sich nicht spaßen; wer mit ihm anbinden will, muß wohl auf seiner Hut sein. — Das ist der Effect des Krug'schen Princips; aber weiter erstreckt er sich nicht; — es besagt, wie das Gesetz geheiliget werde, aber nicht wie und unter welcher Bedingung es heilig sei. Das Gesetz selbst könnte nach diesem Princip ein schlechtes, die Strafe eine völlig unangemessene, eine viel zu harte oder viel zu linde sein: die Execution bliebe immer „äußere Darstellung der Heiligkeit" auch des allerschlechtesten „Gesetzes." — Die Art der Strafe, also auch die Frage, ob die Todesstrafe anwendbar sei oder nicht, kommt bei diesem Princip gar nicht in Betracht. — Und indirect gesteht Krug selbst das zu. Indem er nämlich die entfernten und mittelbaren oder secundairen Zwecke der Strafe aufzählt, und als solche theils Hemmung und Vernichtung der Geneigtheit zu Rechtsverletzungen (jene durch Abschreckung, diese durch Besserung), theils Hemmung und Vernichtung der Fähigkeit zu Rechtsverletzungen (jene durch Absperrung und Aufsicht, diese durch Tödtung) namhaft macht, bemerkt er in Betreff der letztern, mithin in Betreff der Todesstrafe, daß „bevor man eine so harte Strafe Jemanden zufügen könne, erst bewiesen werden müsse, daß sie auch selbst dem Rechtsgesetze gemäß sei, damit man nicht beim Strafen neues Unrecht begehe." — Somit erkennt Krug selbst die Unzulänglichkeit seines Princips an, indem er für die Strafbestimmung noch eines andern bedarf.

Was übrigens die Todesstrafe anbetrifft, so erklärt sich Krug darüber folgendermaßen:

„Zu allen Zeiten und unter allen Völkern ist die Staatsgewalt als eine solche betrachtet worden, welche selbst am physischen Leben strafen dürfe. Indessen beweist jene Praxis allein freilich nichts; man könnte sich wohl allgemein geirrt haben. Und bedenkt man, welch ein ungeheurer Mißbrauch mit der Todesstrafe getrieben worden und zum Theil noch immer getrieben wird; bedenkt man überdieß, wie oft auch die Gerichte sich geirrt und Unschuldige hingerichtet haben, so darf man sich gar nicht wundern, wenn die Menschlichkeit so großen Anstoß an dieser Art von Strafe genommen hat, daß man sie in allen Fällen für ungerecht erklärte. Auf der andern Seite sah man aber wieder ein, daß doch die Todesstrafe nicht wohl ganz entbehrt werden könne. Man führte sie also auf einem andern Wege wieder zurück." — — „Wir halten nun zwar," so fährt

Krug weiter unten fort, „die Todesstrafe für gerecht, aber bloß in dem Falle, wenn ein Mensch sich an dem Leben der Gesellschaft im Einzelnen oder im Ganzen absichtlich vergriffen hat. Alsdann ist die Strafe dem Verbrechen völlig angemessen und kann von der Vernunft um so mehr gebilliget werden, da eine solche Strafe das einzige Mittel ist, die Gesellschaft gegen einen solchen Verbrecher völlig sicher zu stellen. Wer auch nur das Leben eines einzigen Menschen absichtlich zerstört, bedroht thätlich das Leben Aller, der ganzen Gesellschaft. Denn seine That ist eine offene Erklärung, daß er in demselben Falle oder in ähnlichen kein Bedenken tragen werde, fremdes Leben seinen Zwecken aufzuopfern. Er geht also auf Vernichtung alles Rechts aus; denn mit dem Dasein der Rechtssubjecte ist auch das Recht selbst vernichtet; er hebt selbst die rechtliche Bedingung auf, unter welcher er allein auf das sinnliche Dasein und Wirken unter vernünftigen Wesen Anspruch machen kann, er stellt sich selbst in die Klasse wüthender oder reißender Thiere und verdient also nicht mehr, unter Menschen zu leben; ja er müßte dann zu sich selbst sagen: ich bin unwürdig, hinfort unter Menschen zu leben. — Das alte Gesetz: „„Wer Menschenblut vergießt, deß Blut soll auch durch Menschen vergossen werden““ (1 Mos. 9, 6), ist daher keinesweges als ein bloßer Ausspruch der Rache, sondern als ein Rechtskanon der gesetzgebenden Vernunft selbst anzusehen.“

Die Einwürfe, welche man gegen die Rechtmäßigkeit der Todesstrafe, auch im Falle des Mordes, gemacht hat, achtet Krug „von keiner Bedeutung, wenn man sie genauer erwäge.“ — Er widerlegt sie der Reihe nach. Daß es kein Recht über Leben und Tod unter Menschen gebe, gesteht er zu; nur folge daraus nicht, „daß man auch den Mörder, der factisch sich selbst ein solches Recht (?) angemaßt habe, nicht am Leben strafen dürfe: sonst hätte ja der Mörder mehr Recht als die ganze Gesellschaft; er wäre gleichsam privilegirt (?), jedes Gesellschaftsglied zu tödten, während die Gesellschaft ihn nimmer tödten dürfte.“ — Gegen den Einwand, daß der Staat seine Bürger auch auf andere Weise schützen könne, beruft sich Krug auf die Unzulänglichkeit und Unsicherheit aller andern Schutzmittel, und fürchtet, daß die Schonung des Mörders von Seiten des Staats die Blutrache im Volke provociren dürfte; wogegen er der Einrede, daß die Todesstrafe nicht anwendbar sei, weil sie weder abschrecke noch bessere, mit dem Bemerken begegnet, daß diese Ausstellung jede Strafe treffe, mithin zuviel beweise. Wenn aber gesagt werde, daß

doch immer der Ermordete durch den Tod des Mörders keine Genugthuung erhalte, so lasse sich, meint Krug, entgegnen, daß im Staate, wo Alle für Einen und Einer für Alle sei, die Gesellschaft verletzt und „thätlich mit derselben Beleidigung bedroht werde," und daß daher die Gesellschaft den Beleidigten vertrete und seine Stelle einnehme. Minder schlagend weiset Krug die Berufung der Gegner der Todesstrafe auf den ursprünglichen „Staatsvertrag," der vernünftiger Weise einen Fichte'schen „Abbüßungsvertrag" nicht voraussetzen lasse, zurück, indem er derselben nichts mehr als jene bereits erwähnte Unsicherheit anderer Schutzmittel entgegenzustellen weiß. Um endlich dem Justizmorde vorzubeugen, will Krug das Bekenntniß des Verbrechers als Bedingung des Erkenntnisses auf den Tod festgestellt wissen, und widerspricht zugleich der Behauptung, daß die Todesstrafe darum, weil man auch die Feinde lieben müsse, unchristlich sei, mit der Bemerkung, daß dieß Gebot aller Strafe entgegenträte, und mit der Verweisung auf Röm. 13, 1—5. — Aber trotz dem Allen kann Krug es doch nicht über sich gewinnen, der Humanitätstendenz unsers Zeitalters nicht wenigstens eine kleine Huldigung zu bringen. „Auch geben wir zu," sagt er, „daß vielleicht noch eine Zeit kommen mag, wo man in allen Fällen Gnade für Recht ergehen lassen, also die Todesstrafe entbehren kann. Aber diese Zeit ist gewiß noch nicht gekommen. Und eben so gewiß ist es, daß man zu weit geht, wenn man die Todesstrafe in allen Fällen (auch in Bezug auf Giftmischer und Meuchelmörder) für rechtswidrig erklärt." — Auch Krug will, wie man sieht, die Todesstrafe, trotz seiner rüstigen Vertretung derselben, immer nur provisorisch, nicht absolut für alle Zeit beibehalten wissen, und sein Protest gegen die Abschaffung schmeckt fast nach dem Wort des Königs Hiskias (2 Kön. 20, 19): „Es wird doch Friede und Treue sein zu meinen Zeiten."

Wie aber Krug in seinem Lexikon das Für und Wider der Todesstrafe discutirt, so schwebt die Frage auf dem Gebiete des discursiven Denkens; man bringt Allerlei — und darunter auch Philosophisches — aber nichts Entscheidendes vor.

Das noachische Gebot: „Wer Menschenblut vergießt ꝛc.,"*)

*) Der Abgeordnete J. W. Neumann bemerkt in seiner Schrift: „über die Nothwendigkeit der Abschaffung der Todesstrafe" (Berlin, Decker, 1848 S. 9.), daß „nach richtiger Uebersetzung des Urtextes" man nicht lesen könne: „des Blut soll, sondern nur: des Blut wird wieder vergossen werden." Dem aber ist nicht so. Im Hebräischen wird Beides — soll und wird — durch

wird freilich, wie es scheint, mit wissenschaftlicher Präcision, ein „Rechtskanon der gesetzgebenden Vernunft" genannt, und man findet, daß „die Strafe dem Verbrechen völlig angemessen sei." Nach welchem Maße aber diese Angemessenheit sich richte, und mittelst welcher Operation die Vernunft jenen Kanon stelle, bleibt unerörtert. Außerdem erinnert dieser Rechtskanon sehr entschieden an den mosaischen: „Seele um Seele, Auge um Auge ꝛc.;" ja Krug gesteht, daß „das Gewissen und das positive Gesetz die Befugniß zur Wiedervergeltung (zur Talion) nicht schlechthin aufheben könne," und doch nimmt er nicht Anstand zu behaupten, daß der Grundsatz: „Aug' um Auge," als Princip des Strafrechts, des Strafmaßes und der Strafart, „zur Barbarei und Grausamkeit führe." — Ist dort philosophisches Bewußtsein, wo das mosaische „Seele um Seele" zur Barbarei und Grausamkeit führen, das noachische „Blut um Blut" dagegen ein „Rechtskanon der gesetzgebenden Vernunft" sein soll?

So haltungs- und principlos aber beweiset sich die gesammte Krug'sche Discussion.

Er hält auch, wie er sagt, „die Todesstrafe für gerecht:" aber er „hält" sie nur dafür, weil nicht ein Princip, nicht ein allgemeiner Grundsatz sie fordert, sondern weil gewisse concrete Fälle, gewisse Verbrechen, namentlich der Mord, den Eindruck machen, als bedürften sie wohl der härtesten Bestrafung. Mit unphilosophischem Pathos schildert er den Mörder als ein wüthendes und reißendes Thier, welches die Existenz Aller bedrohe: aber er vergißt, daß hier über den gefangenen, vielleicht reuigen Mörder verhandelt wird, dem alle Wuth vergangen ist. Er schilt den Mörder, daß er nicht verdiene zu leben, und will, daß er sich selbst dieß sage: warum aber der Staat nicht auch ohne des Mörders Verdienst das Leben ihm schenken, und besonders dann liebreich ihm schenken sollte, wenn er selbst, der Missethäter, dieser Gabe unwerth sich erklärt, ist nicht abzusehn. Die „Heiligkeit des Gesetzes," das Princip, bliebe ungefährdet, wenn das Gesetz selbst diese Schenkung ein für allemal, d. h. die Abschaffung der Todesstrafe, stipulirte. Wahrhaft barbarisch aber ist das Verlangen, den Verbrecher ohne viel Federlesen bei Seite zu schaffen,

das sog. Futurum ausgedrückt; und man müßte dann auch die sinaitischen Gebote (2 Mos. 20) lesen: „Du wirst nicht tödten, du wirst nicht stehlen." — Und gleicherweise irrt Neumann, wenn er (ebend.) nach mosaischem Recht „mit dem Tode des Hohenpriesters jede Blutschuld erlöschen" läßt. Diese Erlöschung der Schuld galt nur für unvorsichtigen, nicht für böswilligen Todschlag. (4 Mos. 35, 22—25.)

weil er vielleicht entlaufen könne. „Ein eingesperrter Verbrecher," sagt Krug, indem er die Todesstrafe rechtfertigen will, „kann jeden Augenblick seine Freiheit wieder gewinnen und dann dieselben Verbrechen wieder begehen; kein Gefängniß, kein Schloß, keine Fessel ist fest genug für Menschen, welche Tag und Nacht auf ihre Befreiung sinnen und jeden dazu günstigen Umstand benutzen können." — So müßte denn hiernach der Verbrecher mit seinem Tode ein doppeltes — nicht nur das wirklich begangene, sondern auch ein künftig mögliches — Verbrechen, ja zugleich die Nachlässigkeit seiner Wächter abbüßen, die ihn möglicherweise entwischen lassen könnten! Wahrlich, eine solche Empfehlung der Todesstrafe mit Rücksicht auf Eventualitäten möchte man immerhin einen probabeln Rathschlag des Verstandes nennen, um sich auf die bequemste Weise ein für allemal des Verbrechers zu entledigen: aber einen „Rechtskanon der gesetzgebenden Vernunft" dürfte wohl Niemand im Untergrunde solcher Empfehlung entdecken! — Wie bald übrigens eine Discussion, welche nicht streng logisch verfährt, in bloße Declamation überschlägt, davon zeugt auch das „Recht," welches Krug den Mörder sich anmaßen läßt, und welches, wenn man ihn mit dem Leben davon kommen lasse, ihm „mehr Recht als der ganzen Gesellschaft" gewähre und ihn „gleichsam privilegire, jedes Gesellschaftsglied zu tödten." Jedermann weiß, daß Rechte und Privilegien geschützt, aber nie, weder hart noch linde, bestraft werden, und daß daher Strafen, auch die lindesten, niemals Rechte und Privilegien constituiren. Wo aber solche Nonchalance des Denkens und in Folge derselben solche Unklarheit herrscht, wie hier bei Krug, da fügt es sich denn wohl, daß man die Todesstrafe für die Gegenwart im Namen der „gesetzgebenden Vernunft," und doch nur interimistisch, nicht für alle Zukunft, fordert, als wenn die Vernunft selbst nur ein Interimisticum wäre. Bedenklich scheint es nur, auch die Giftmischer und Mörder so leichten Kaufs davon kommen, und auch dieses Gesindel — wie soll man sagen? — im Sonnenschein oder im Nebel einer künftigen Aufklärung, dem „Rechtskanon der gesetzgebenden Vernunft" zum Trotz, amnestiren und privilegiren zu lassen.

Wie aber hier bei Krug die angebliche Theorie sich gestaltet oder vielmehr verunstaltet, so gestaltet sich das Denken auf praktischem Gebiete und scheidet die Urtheile der Männer des praktischen Lebens. Die natürlichen menschlichen Gefühle, welche sittlich gegen das Verbrechen sich empören, aber auch nicht minder sittlich des Mitleids mit

dem Verbrecher und der Rücksicht auf die mangelhaften gesellschaftlichen Zustände, welche die Verwilderung des Verbrechers oft wie unverschuldetes Unglück erscheinen lassen, sich nicht erwehren können, — diese zwiefachen Gefühle für Recht und für Billigkeit, für Strenge und für Milde, schillern hier, wo es um die Todesstrafe sich handelt, entweder in einander und constituiren die mittlere, gleichsam die interimistische Partei, oder sie treten aus einander und bekämpfen sich in der absolut strengen und in der absolut milden Tendenz — im Legalitäts- und Humanitätsprincip — des Strafrechts.

Dagegen steht das streng philosophische Denken, die reine Speculation, schlechthin außerhalb dieser Parteien, und die Parteien sind Gegner ihrer Resultate. Denn nicht nur fordert sie überall die Todesstrafe und stellt sich hienach der Humanitätstendenz entgegen, sondern sie bestimmt auch die Strafe nach dem allgemein verpönten Grundsatz der Talion, und verdirbt es dadurch mit allen Parteien.

Wie Kant das Strafrecht und das Strafmaß begründet, dessen ist auch im ständischen Ausschusse gedacht worden. „Das System," sagte der Abgeordnete Schier, „welches der Philosoph Kant aufstellte, ist das System der Wiedervergeltung oder der absoluten Strafgerechtigkeit. Dieses System geht von dem Grundsatze aus, daß ein kategorischer Imperativ, d. h. daß die Natur und das Wesen der Gerechtigkeit verlange, daß jedem Menschen geschehe nach seinem Verdienste, daß die Folgen einer Handlung mit der Handlung selbst in das gehörige Gleichgewicht gesetzt werden." — Das ist richtig. Kant sagt in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre (S. 197): „Welche Art und welcher Grad der Bestrafung ist es, welche die öffentliche Gerechtigkeit sich zum Princip und Richtmaße macht? Kein anderes, als das Princip der Gleichheit (im Stande des Züngleins an der Wage der Gerechtigkeit), sich nicht mehr auf die eine als auf die andere Seite hinzuneigen. Also: was für unverschuldetes Uebel du einem Andern im Volke zufügst, das thust du dir selbst an."*) Und an einem andern Orte

*) Hiezu bemerkt ein Kritiker (H. Stephani): „Bei dieser Stelle war es, wo wir herzlich erschrocken sind. Der Irrthum eines viel geltenden Mannes ist schon in scientifischer Hinsicht ein großes Uebel; betrifft er vollends einen praktischen Lehrsatz, so ist sein Einfluß noch mehr zu beklagen. Der gegenwärtige wird viele hundert Menschen zum Tode befördern. Darum sind wir so herzlich erschrocken und konnten die Thräne der Menschlichkeit nicht zurückhalten, weil

heißt es bei Kant: „Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ; und wehe dem, welcher die Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre durchkriecht, um etwas auszufinden, was durch den Vortheil, den es verspricht, ihn, den Verbrecher, von der Strafe oder auch nur von einem Grade derselben entbinde." — Gegen diese Ansicht bemerkte Schier: „Obgleich dieses System auf den ersten Blick haltbarer (als die andern Systeme der Erziehung, Abschreckung und Prävention) erscheint, so stellt es sich doch bei näherer Betrachtung als völlig unpraktisch dar, da kein sicherer Rückschluß von den Folgen einer Handlung auf die Motive derselben gezogen werden kann, indem bei den besten Absichten oft die schlechtesten Folgen hervorgehen, und so umgekehrt. Die Todesstrafe insbesondere aber läßt sich durch dieses System durchaus nicht rechtfertigen, weil nach demselben culpose und dolose Verbrechen gleich gestraft werden müssen." — Was indessen Schier gegen Kant hier einwendet, hält nicht Stich. „Culpose und dolose Verbrechen" (schuldbare Unachtsamkeit und Böswilligkeit) unterscheidet auch das mosaische Recht (4 Mos. 35, 20—25); und wenn, wie Schier meint, „kein sicherer Rückschluß von den Folgen einer Handlung auf die Motive derselben gezogen werden könne," so gilt dieß nur in Betreff der moralischen Motive, die überhaupt kein Mensch mit Sicherheit beurtheilen kann. „Die Staatsgesetze," sagt Hegel in seiner Philosophie des Rechts (§. 94, Zus.), „können sich auf die Gesinnung nicht erstrecken wollen, denn im Moralischen bin ich für mich selbst, und die Gewalt hat hier keinen Sinn." — Der Staat richtet nicht die Moralität sondern die Legalität der Handlungen seiner Bürger, richtet nicht das Verhältniß ihres Willens zum Sittengesetz, sondern das zum Staatsgesetz, welches nicht eine Ordnung der Gemüther in sich, sondern lediglich die Ordnung des äußern menschlichen Verkehrs feststellt und organisirt. Nur der obere, gleichsam vor Augen liegende Wille der Staatsbürger, der Verstandeswille, welcher lediglich die Fähigkeit voraussetzt, die gesetzlichen Folgen einer Handlung zu beurtheilen, aber nicht der untere, nicht der Vernunftwille, der in stiller Kammer vor das Gericht seines Gewissens sich

---

dieß seiner von den wenigen Fällen ist, wo auch der Philosoph Thränen vergießen darf. — Den alten Satz: Auge um Auge, Zahn um Zahn, hat nur die morgenländische Rachsucht der Gerechtigkeit in den Mund gelegt." — Was doch nicht Alles das Morgenland am Abendlande (der Sonnenaufgang am Sonnenschein) verschuldet haben muß!

stellt, — nur die äußere, die Verstandesfreiheit, nicht die innere, die Vernunftfreiheit, die sich als Glied einer unsichtbaren aber darum nicht minder realen Ordnung kennt — nur jene, die Freiheit des bürgerlichen Verkehrs, ist Gegenstand der richterlichen Cognition des Staats. Und eben darum soll sein Gericht nicht ein tief eindringendes, sondern es soll ein oberflächliches sein. „Ein Mensch siehet," sagt die Schrift (1. Sam. 16, 7), „was vor Augen ist; der Herr aber siehet das Herz an." Also auch die menschlichen Richter. Wenn sie richten im Namen Gottes, sollen sie nicht sehen wollen, wie Gott siehet, sondern wie ein Mensch siehet. Dieß können sie, jenes können sie nicht; und sollen jenes daher auch nicht probiren und etwa ihre menschliche Unvollkommenheit mit göttlicher Allwissenheit und ihre menschliche Zurechnung, die zeitlich ist, mit göttlicher, die für ewig entscheidet, ausflicken und bürgerliche Handlungen moralisch beurtheilen wollen. Die Richter sollen nicht zugleich Beichtväter sein. — Ist aber die Stellung des Staats zum Verbrechen eine äußere, formale, so folgt schon daraus, daß er keinen andern Maßstab seiner Strafen, als nur einen äußern haben kann; es folgt daraus die Gültigkeit des mosaisch-kantischen Princips der Talion. — Aber auch andere Denker werden genöthiget, dem beizustimmen.

Herbart gründet in seiner „praktischen Philosophie" die Nothwendigkeit der Gegenwirkung mit Beziehung auf beide Arten von Thaten, auf gute und auf böse, nämlich Lohn und Strafe, auf die Idee der Billigkeit, welche zunächst im Geschmacksurtheile, „daß die unvergoltene That — gleichviel ob Wohlthat oder Wehethat — mißfalle, ihren Grund habe." (S. 134 f.) — „Die That, als Störerin," sagt Herbart (S. 137), „mißfällt, und die Größe der That bestimmt die Größe des Mißfallens." — Dieser letztere Satz kann freilich nicht richtig sein, denn das hieße behaupten, daß eben das Leben selbst, welches nur als That, als Bewegung, entbunden wird, mißfalle; und dieß widerspricht dem unmittelbaren Bewußtsein: alles Lebendige hat sein Leben, den Grund seiner Thaten, und die That als Lebensäußerung lieb — die That als solche gefällt. — Aber Herbart schließt weiter. „Ein Positives," sagt er, „das mißfällt, treibt zu dem Begriff des ihm gleichen Negativen, mit welchem zusammen es Null machen würde;" und an einer andern Stelle sagt er von dem Strafenden: es würde „die Nemesis herausgefordert gegen den, der das Leid (die Strafe) verhänge, wo-

fern nicht dieses Leid angesehen werde als die bloße Negation der frühern Uebelthat des Straffälligen, gegen welche sie sich aufhebe, und mit ihr Null mache" (S. 206). — „Rückgang also des gleichen Quantums Wohl oder Wehe, von dem Empfänger zum Thäter, sei das, worauf das Urtheil weise. Vergeltung sei das Symbol, worin das Mißfallen sich ausdrücke: eine scheinbare Position, worin eine Negation verhüllt liege." — „Nur die Abmessung des gleichen Quantums würde Schwierigkeiten machen, welches sorgfältig beibehalten werden müsse, weil jeder Fehler hiegegen einen unvergoltenen Ueberschuß hervorbringen würde, der von neuem Vergeltung erforderte." — „Wer vergelte," so fährt Herbart (S. 139) nun fort, „bleibe unbestimmt; Niemand sei unmittelbar angewiesen, die entgegenlaufende, gleichsam quitirende That zu übernehmen. Dem Beleidigten also sei keine Rache zugemuthet; kämen aber die Eumeniden über den Beleidiger, so geschähe ihm, was billig ist." — Kann Jemand hier den Grundsatz der Talion verkennen? Wenn That und Vergeltung, Action und Reaction, einander aufwiegen, annulliren, quitiren sollen: ist das etwa ein Anderes, als „Seele um Seele, Auge um Auge, Zahn um Zahn" fordern? Dem Beleidigten will Herbart freilich keine Rache zumuthen; aber das ist nur Ausflucht. Das Urtheil der Idee der Billigkeit weiset, wie er selbst sagt, auf „den Rückgang des gleichen Quantums Wehe" nicht bloß zum Thäter, sondern „vom Empfänger," vom Beleidigten, zum Thäter hin, und fordert diesen außer und neben den Eumeniden (die auch innerlich strafen) zur Strafe als Rache auf. — Die Rache als Princip des Strafrechts läßt von Herbarts Theorie sich nicht entfernen. Zu bemerken ist nur noch, daß die Vergeltung als Annullirung oder als Addition entgegengesetzter Größen gedacht, nur ein unvollkommenes Zeichen für die Wechselwirkung chemischer oder organischer Potenzen abgiebt. Das Resultat solcher ist allemal Product; und das gilt auch für die Talion. — Uebrigens will Herbart nicht, daß die Strafe lediglich um der Strafe willen verfügt werde; die Billigkeit soll nicht das positive Princip des Strafens sein, sondern nur als beschränkendes bei der Strafe zugezogen werden; die Strafe soll eines Motivs bedürfen, und das Lohnsystem an etwas außer demselben sich anlehnen (S. 206). — „Das Motiv," sagt er (S. 208), „könne von den Ideen der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts herstammen; die Strafe könne zur Besserung, sie könne zur Abschreckung bestimmt sein." Insofern sie aber „in die

Rechts-Sphäre dessen eingreife, den sie betreffe, so erfordere die Möglichkeit, auf diese Weise zu strafen, noch Bestimmungen, welche der Rechtsgesellschaft anheim fallen: es müsse im Voraus die Uebereinkunft feststehn, Strafe solle nicht angesehen werden, als erhebe sie den Streit."

Der ideale Boden der Talion oder die Idee der Billigkeit ist hier, wie ersichtlich, nicht auch schon der politische; die Nemesis mit ihrer Wage oder die Eumeniden müssen den Eintritt in den Staat erst erbitten, und erlangen ihn auf Grund des Rechts, oder auf Grund „der Einstimmung mehrerer Willen als Regel gedacht, die dem Streit vorbeuge" (S. 120). — Hienach würde die Todesstrafe auf einem Doppelgrunde — als Strafe überhaupt auf dem Recht, als angemessene Strafe auf der Billigkeit — beruhen. Aber schwer dürfte es werden, demnach eine Hinrichtung als den Effect eines bloßen Uebereinkommens und eines Geschmacksurtheils, gleichsam wie eine concessionirte ästhetische Vorstellung sich zu denken und sie damit vollständig gerechtfertiget zu erkennen. Die praktischen Ideen, und namentlich die der Billigkeit, die sogar von einer falschen Voraussetzung ausgeht, können nicht der letzte absolute Grund menschlicher Lebensordnung sein, und können die Berechtigung nicht aufweisen, daß selbst Menschenleben ihnen zum Opfer fallen müßte.

Doch mehr als irgend eine andere Theorie hat Hegels Strafrecht auf die Meinungen und Ansichten der Zeitgenossen eingewirkt; und es bedarf daher einer besondern Beachtung.

Zwar erklärt F. J. Stahl in seiner Philosophie des Rechts (1. Aufl. 2. Bd. 1. Abth. S. 85) Hegels Ansicht der Strafe als „eine völlig nichtige." „Denn abgesehen davon," sagt er, „daß Hegel bloß die bürgerliche Strafe kennt und von der göttlichen nichts weiß, findet er das Wesen der Strafe bloß darin, daß bei ihrem Begriff sowohl das Verbrechen als das Recht, welches dasselbe aufheben soll, gedacht werden muß. Die eigentliche Frage aber, wie denn das Verbrechen durch sie auch wirklich und reell aufgehoben werde, hat er sich nicht einmal aufgeworfen. Es ist schlechterdings das Wesen der Strafe nicht zu begreifen, wenn man vom Gesetze ausgeht, statt von der Gerechtigkeit und Herrlichkeit des lebendigen Gottes."

Aber damit thut Stahl nicht nur Hegeln sondern auch der Wissenschaft Unrecht. Denn Recht und Staat haben ihrem vollen Begriff nach existirt, auch wo der „lebendige Gott" ein unbekannter war: Recht und Staat und die Strafe, die auf diesen Begriffen be-

ruht, müssen von der Natur des Menschen und von seinem natürlichen Gottesbewußtsein, vom Gewissen (Röm. 2, 15), abgeleitet werden. Das Christenthum, indem es den Armen das Evangelium predigte und die Armen selig pries, indem es den Pflichtenkreis weit über die Grenzen bürgerlicher Schuldigkeit erweiterte (Matth. 5, 20—48), den Menschen persönlich verantwortlich machte (Röm. 14, 12) und das Bewußtsein einer höhern Freiheit als der bürgerlichen und eines höhern Staates als des irdischen (1. Cor. 7, 22; Ephes. 2, 19; Phil. 3, 20) weckte und begründete, — das Christenthum hat auch das irdische Staatsleben entwickelt aber nicht begründet. Der Staat kann vom Christenthum weder abgeleitet noch durch dasselbe erläutert werden. Nicht „von der Gerechtigkeit und Herrlichkeit des lebendigen Gottes," sondern von der Ungerechtigkeit und vom Elende des Menschen — von der Erbsünde — nach dem Worte des Apostels: „Wir wissen, daß das Gesetz geistlich ist, ich aber bin fleischlich unter die Sünde verkauft" (Röm. 7, 14), muß die Wissenschaft von Staat und Recht und Strafe als von ihrem Wurzelpunkte ausgehn. Der Ausgangspunkt des Hegelschen Staats- und Strafrechts ist dieß freilich nicht;*) aber er geht vom freien Willen des Menschen, vom Recht und Gesetz aus und geht dann zum Unrecht, zum Verbrechen und zur Strafe über. Insofern nun dieser Gang anthropologisch und nicht theologisch ist, ist er der richtige.

---

*) Ueber die Erbsünde erklärt sich Hegel (Rechtsphil. §. 18, Zus.) folgendermaßen: »Die christliche Lehre, daß der Mensch von Natur böse sei, steht höher wie die andere, die ihn für gut hält. Ihrer philosophischen Auslegung zufolge ist sie also zu fassen: als Geist ist der Mensch ein freies Wesen, das die Stellung hat, sich nicht durch Naturimpulse bestimmen zu lassen. Der Mensch, als im unmittelbaren und ungebildeten Zustande, ist daher in einer Lage, in der er nicht sein soll und von der er (?) sich (?) befreien muß. Die Lehre von der Erbsünde, ohne welche das Christenthum nicht die Religion der Freiheit wäre, hat diese Bedeutung.« — Aber genau ist diese Erklärung nicht. Die christliche Lehre behauptet nicht, daß die menschliche Natur schlechthin böse sei; der innerste Keim, der Geist, ist gesund, ist gut. »Ich habe Lust«, sagt Paulus, »an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen« (Röm. 7. 22). Aber das Wesen — Seele und Leib — sind verderbt; »ich sehe ein ander Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüthe und nimmt mich gefangen in der Sünde Gesetz«; — »denn ich thue nicht, das ich will, sondern das ich hasse — das Böse, das ich nicht will — das thue ich.« (V. 23. 15. 19.) — So sind denn Sinn und Wille des Menschen gut; nur sein Sinnen und Wollen — »das Dichten des menschlichen Herzens — ist böse von Jugend auf.« (1 Mos. 8, 21.) Also hält es sich mit der Erbsünde.

In Hegel's Theorie aber entblößt sich der unterste Boden, in welchem die politischen Tendenzen, welche man die liberalen zu nennen gewohnt ist, und selbst, im Widerspruch mit Hegel's strafrechtlichen Statuten, die Ansichten wurzeln, welche auf Beseitigung der Todesstrafe dringen. Die heutigen politischen Discussionen können in ihrem tiefsten Grunde nur im Lichte des Hegelschen Systems verstanden werden; und es bedarf daher eines nähern Eingehens auf dasselbe.

„Der Boden des Rechts," so erklärt sich Hegel in seiner Rechtsphilosophie (§. 4), „ist überhaupt das Geistige, und seine nähere Stellung und Ausgangspunkt der Wille, welcher frei ist, so daß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht. Das Rechtssystem ist demnach das Reich der verwirklichten Freiheit, es ist die Welt des Geistes aus ihm selbst als eine zweite Natur hervorgebracht." — „Dieß, daß ein Dasein überhaupt Dasein des freien Willens ist, ist das Recht. — Es ist somit überhaupt die Freiheit als Idee" (§. 29). — Hier steht Hegel auf der ersten Stufe des objectiven, des allgemeinen Geistes, wie solcher aus dem subjectiven Geist oder aus der geistigen Natur des Menschen, seinem System zufolge, sich entwickelt.

Aber das Recht ist hier lediglich formal aufgefaßt, als gegebene Thatsache. Daß dem Recht, insofern es unter Menschen gilt, ein Ideales — das Rechte (rectum et justum) — zu Grunde liegen muß und nicht bloß als Product des freien Willens, insofern solcher Willkür ist, gedacht werden kann, weil sonst eine stete innere Auflehnung hervorgerufen würde, — das ist bei Hegel nicht bedacht; und wäre freilich schwer zu bedenken gewesen, denn man weiß nicht, was das absolut Rechte ist. —

Außerdem aber liegt zwischen dem Rechten (welches, auch ohne es zu kennen, doch nothwendig vorausgesetzt werden muß) und dem Rechte (zwischen justum und jus) das Unrecht. Niemals hätte es zum Recht — zur Geltendmachung des Rechten — kommen können, wenn das Rechte (justum) immer um seiner selbst willen gegolten und Niemand dagegen sich aufgelehnt hätte. Das Recht ist daher Zeuge des Unrechts und setzt dieses voraus; es ist die Geltendmachung des Rechten gegenüber den Ungerechten, die das Recht anerkennen müssen, weil sie das Rechte nicht anerkennen wollen. So muß das Recht ideal deducirt werden.'

Um es aber real zu deduciren, gehört noch mehr dazu. Denn wie soll der Ungerechte das Recht — menschliche Festsetzung und

Bestimmung — anerkennen wollen, wenn er das Rechte selbst (sei es, was es sei, und komme es her, wo es wolle), welches jedenfalls eine übermenschliche Bestimmung sein muß, nicht anerkennt? Wie soll Jemand, kann man sagen, den Willen seiner Nebenmenschen respectiren, wenn er den höhern Willen, die Urquelle des Rechts oder das Rechte selbst, nicht respectirt? Können wir an einen Solchen verständiger Weise auch nur den Anspruch machen, daß er unsern Willen oder unser Recht achte? Kann es ein Recht geben ohne Garantie desselben, worauf der sich stützt, der es behauptet? Setzt das Recht, um es zu verwirklichen, nicht nothwendig die schützende Macht, den Staat, und diesen als drohend und strafend voraus? — Und kann man es, wenn man nüchtern die Sache betrachtet, wie sie thatsächlich liegt, leugnen, daß dem Recht das Unrecht und der Staat, als Abwehr des Unrechts, vorausgeht, und daß demnach die Staaten und das nie schwindende Bedürfniß der Existenz der Staaten die lauten Zeugen der im Menschengeschlecht herrschenden Erbsünde sind? — Widersprechen kann man wohl; — ob aber widerlegen? — Um der Sünde willen kommt der Staat und aus dem Staate das Recht.

Hegel umgekehrt: aus dem freien Willen kommt ihm das Recht, aus dem Recht das Unrecht, das Verbrechen und die Aufhebung desselben durch Strafe, als Acte der bürgerlichen Gesellschaft, von welcher er (§. 258) den Staat unterschieden wissen will. Die Bestimmung der bürgerlichen Gesellschaft, sagt Hegel, sei es, „die Sicherheit und den Schutz des Eigenthums und der persönlichen Freiheit zu bewirken. Dieser letzte Zweck sei daher das Interesse der Einzelnen als solcher, woraus denn folge, daß es etwas Beliebiges sei, Mitglied des Staats (in diesem Sinne) zu sein." — Der Staat dagegen, in seinem Unterschiede von der bürgerlichen Gesellschaft, ist ihm (§. 257) „die Wirklichkeit der sittlichen Idee, — der sittliche Geist als der offenbare, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß, und das, was er weiß, und insofern er es weiß, vollführt. Mitglied des Staats zu sein, sei daher die höchste Pflicht" (§. 258). Nun wird zwar (§. 92) „Gewalt oder Zwang, abstract genommen, als unrechtlich" erklärt und daraus die Nothwendigkeit abgeleitet, „Zwang durch Zwang," den ersten Zwang — die Verletzung des Willens, den Jemand in eine äußerliche Sache als sein Eigenthum gelegt hat — das Verbrechen — durch einen zweiten Zwang (mithin Unrecht durch Un-

recht) aufzuheben: aber dieser zweite Zwang oder die Strafe ist ihm nicht nur „Wiederherstellung des Rechts“ (§. 99) und „Manifestation der Nichtigkeit der Verletzung,“ sondern zugleich (§. 97) „die Wirklichkeit des Rechts, als seine sich mit sich durch Aufhebung seiner Verletzung vermittelnde Nothwendigkeit.“ Durch Gewalt und Zwang, wie ihn der Staat voraussetzt — durch Verbrechen und Strafe — wird bei Hegel der Begriff des Staats als „Wirklichkeit der sittlichen Idee“ nicht alterirt. Der Staat, ein ununterbrochener Gährungsprozeß, in welchem fort und fort Zwang durch Zwang aufgehoben wird, macht deßungeachtet bei Hegel als ein durchaus ungetrübtes, reines, klares, durchsichtiges Wesen — als „Wirklichkeit der sittlichen Idee“ — sich geltend.

Und diese Idee des Staates ist es, welche so vieler Köpfe sich bemächtiget hat, daß sie im Staate, — welcher, wie das Gesetz überhaupt (Röm. 5, 20), „neben eingekommen, auf daß die Sünde (durch Bewußtsein der Sünde) „mächtiger würde“ — das Endziel der Menschheit, Heil und Seligkeit derselben, erblicken, und, wie Hegel, das Leben in und mit dem Staate nicht bloß als Pflicht, sondern als „höchste Pflicht“ achten! — Das ist das materielle Irrlicht der Hegelschen Staats- und Rechtslehre.

Das formelle ist die Methode, Begriffe aus Begriffen abzuleiten, und sich dabei nach dem Begriffenen und zu Begreifenden nicht umzusehn. „Der Gedanke ist die Sache,“ sagt Hegel; „einfache Identität des Subjectiven und Objectiven: was gedacht ist, ist; und was ist, ist nur, insofern es Gedanke ist.“ (Encyklop. Heidelb. 1817, §. 384). Dieser Idealismus ist das Element, in welchem das Denken schwimmen gelernt hat ohne Wasser und wandeln, ohne einen Boden unter den Füßen zu haben. „Der Gedanke ist die Sache,“ hat ja ein großer Denker gesagt: wie schön und wie bequem ist es doch nun, mit den Gedanken die Sachen zu haben, und das ewige Leben unfehlbar zu ererben, wenn man das ewige Leben denkt!

Wie aber steht's denn um die Probe am Exempel? — Sind doch das nur Proben, die auf umgekehrtem Wege zu demselben Resultate gelangen. Kennt die Philosophie solche Proben? Sie will die Erfahrung erklären; so müßte denn die Erfahrung die Philosophie bewähren. Aber noch weiß die Philosophie nicht, wie sie solche Proben anstellen sollte, geschweige denn, daß sie sie angestellt hätte. — Die Philosophie — möchte sie es sich doch gestehen! — hat das Pulver nicht erfunden, und den Stein der Weisen hat sie

auch nicht gefunden. Daß sie aber aufgegeben, ihn zu suchen, in der Meinung, man könnne ihn nur zum Goldmachen gebrauchen, daß man Physik und Chemie nur noch in England zu den philosophischen Wissenschaften zählen will, das hat sie vollends von ihrer Fährte verschlagen.

Ja, man baut Systeme, und baut sie mit großem Fleiß. „Der Werth dieser Rechtsphilosophie," sagt Gans in seiner Vorrede zu der Hegelschen (Hegels Werke, 8. Bd.), „besteht nicht sowohl in der Begründung und Bodenlegung, welche schon von Rousseau und Kant bewirkt wurde, wohl aber in der Ausführung, Anordnung und in der ganzen wunderbaren Architektonik, die das Ganze jenen Bauten des Mittelalters an die Seite setzt, die durch ihre Erhabenheit nach ihren Höhen den Sinn zu richten wissen." — Dieß sei zugegeben: ist aber darum das Material ebenso solide, als in jenen Bauten des Mittelalters? — „Indem ich einen Gegenstand denke," sagt Hegel (§. 4, Zus.), „mache ich ihn zum Gedanken, und nehme ihm das Sinnliche: ich mache ihn zu etwas, das wesentlich und unmittelbar das Meinige ist; denn erst im Denken bin ich bei mir, erst das Begreifen ist das Durchbohren des Gegenstandes, der nicht mehr mir gegenüber steht, und dem ich das Eigene genommen habe, das er für sich gegen mich hatte. Wie Adam zu Eva sagt, du bist Fleisch von meinem Fleisch und Bein von meinem Bein, so sagt der Geist: dieß ist Geist von meinem Geist — und die Fremdheit ist verschwunden." — Ja, sie ist verschwunden, leider! denn der Gegenstand selbst, indem ihm das Sinnliche genommen, und er wesentlich das Meinige geworden und alles Eigene hat ablegen müssen, ist geschwunden und hat nur ein Schattenbild — Geist vom Geist — hat nur den Geist sich selbst mit seinen Gedanken zurückgelassen. Da wird dann nichts leichter als das Begreifen oder „das Durchbohren des Gegenstandes," denn „leicht bei einander," sagt Wallenstein, „wohnen die Gedanken." — „Doch hart im Raume stoßen sich die Sachen;" und dieses Bewußtsein wird nicht so leicht mit dem „Durchbohren" fertig; das Fremdartige der Dinge entfernt es nicht so leicht. So viel es aber davon entfernt, so viel hat es davon: es umarmt dann nicht, wie die Hegelsche Denkweise, anstatt der Juno eine Wolke.

Hier trifft Stahl's Urtheil die Hegelsche Rechtsphilosophie mit vollem Gewicht. „Ist der Gang dieses Naturrechts," sagt Stahl (Philos. d. R. 1. Aufl. 1. Bd. S. 300. 302.), „nur die Durchfüh-

rung der falschen Methode, so zeigt sein Inhalt nur die Wiederkehr jener einen Unwahrheit, die leeren Gedankenbezeichnungen als Reelles zu betrachten." — „Die Dissonanz, welche nur zu reell die Welt durchschneidet, erscheint hier bloß als abstracte und findet auch in der Abstraction ihre Lösung. Nicht daß wir, die bestimmmten Menschen, im bestimmten Falle anders wollen als wir sollen, wie der Apostel sagt: „ich thue nicht, das ich will, sondern das ich hasse, das thue ich" — daß alles Dasein auf einen Zustand der Vollendung hinweist, den es zu erringen im Schweiße des Angesichts vergeblich sich abmüht — nicht dieses ist die Dissonanz der sittlichen Ordnung nach Hegel. Sondern daß das Sollen und das Wollen überhaupt existiren; daß es zwei solche Vorstellungen giebt. — Die ganze Menschheit harrt auf Wiederherstellung jenes Zustandes, in welchem menschliches und göttliches Dasein sich im Einklange finden. Bei Hegel hingegen ist der Staat als die Einheit des Sollens (des unpersönlichen Denkens oder Gottes) und des Wollens (des Menschen) die Lösung der Widersprüche. Wenn daher Hegel sich rühmt, jene allgemeine ersehnte Erlösung nicht mehr als Jenseits, sondern sie zum Diesseits gemacht zu haben, so kann man ihm nur zugestehn, daß, wenn er überhaupt Recht hätte, er uns wohl die Aussicht auf das kommende Heil geraubt, aber keineswegs ein gegenwärtiges bereitet, oder auch nur gezeigt hätte." — „Als Christ" will Stahl „die Zuversicht haben, daß einst der Tag vollendeter Erlösung kommen werde;" dagegen will der Hegelsche Rationalismus diese Zuversicht als Bürger theilen; nicht der Herr (2. Tim. 4, 18), nein, der Staat, so lehrt man, „wird uns erlösen von allem Uebel und aushelfen zu seinem himmlischen Reiche" — auf Erden.

Und nimmt man die „philosophische Auslegung" der Erbsünde (s. oben in der Note) zu Hülfe, daß nämlich „der Mensch im ungebildeten Zustande in einer Lage ist, in der er nicht sein soll und von der **er sich** befreien muß;" — nimmt man an, daß der Mensch kann, was er muß, und daß er mithin unmittelbar die Stellung einnehmen und behaupten kann, die er als Geist, als freies Wesen, hat, „sich nämlich nicht durch Naturimpulse" — nicht durch Leib und Seele — „bestimmen zu lassen," und — wenn auch „fleischlich unter die Sünde verkauft" (Röm. 7, 14), so doch für eigen Geld sich loszukaufen: — nimmt man diese „philosophische" Auslegung der Erbsünde an, der zufolge dieß Uebel sich leicht redressiren läßt, dann kann es durchaus nicht schwer werden, den Staat,

wie Rousseau und Kant ihn begründet haben, nach Hegel als die „Wirklichkeit der sittlichen Idee und des substantiellen Willens, die derselbe in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besondern Selbstbewußtsein habe" — kurz: als „das an und für sich Vernünftige" zu excoliren und darzustellen. — Nun eifert freilich Hegel selbst (§. 29) gegen „die seit Rousseau verbreitete Ansicht vom Recht als einer Beschränkung der Freiheit oder Willkür, nach welcher der Wille nicht als an und für sich seiender, vernünftiger, der Geist nicht als wahrer Geist, sondern als besonderes Individuum, als Wille des Einzelnen in seiner eigenthümlichen Willkür, die substantielle Grundlage und das Erste sein solle." — „Nach diesem einmal angenommenen Princip," sagt er, „könne das Vernünftige freilich nur als beschränkend für diese Freiheit, so wie auch nicht als immanent Vernünftiges, sondern nur als ein äußeres, formelles Allgemeines herauskommen; jene Ansicht sei ebenso ohne allen speculativen Gedanken und von dem philosophischen Begriffe verworfen, als sie in den Köpfen und in der Wirklichkeit Erscheinungen hervorgebracht habe, deren Fürchterlichkeit nur an der Seichtigkeit der Gedanken, auf die sie sich gründeten, eine Parallele habe." — Böse Früchte, das erkennt Hegel, haben jene Ansichten, auf welche er selbst sein Naturrecht gründet, getragen, insofern sie in neuester Zeit vom subjectiven individuellen Meinen und Dünken ausgebeutet und als Autorität geltend gemacht wurden. Edlere Früchte hat er gedacht zu erzielen, indem er auf jenen von Rousseau gepflanzten und von Kant gepflegten Stamm den „objectiven, an und für sich seienden, vernünftigen, wahren Geist" pfropfte, und diesen „wahren Geist" die Stelle der bisherigen Wahrheit in Kirche und Staat einnehmen und deren Autorität für sich in Anspruch nehmen ließe. — Aber wo und wie manifestirt sich jener objective Geist, wenn nicht in den subjectiven Geistern? Und wo wäre ein Subject, das nicht Stein und Bein darauf schwören möchte, daß es lediglich Organ des objectiven Geistes und Manifestation des „an und für sich Vernünftigen" sei? — Seichte Gedanken und fürchterliche Erscheinungen hat, nach Hegel, die Ansicht des Rechts zur Folge gehabt, „nach welcher der Wille als besonderes Individuum, als Wille des Einzelnen in seiner eigenthümlichen Willkür, die substantielle Grundlage und das Erste sein sollte:" wird, so kann man fragen, die bloße Idee eines objectiven, wahren, vernünftigen Geistes jenen Gedanken in den Köpfen und demnach auch jenen Erscheinungen einen so festen Damm

entgegenstellen, daß „der Wille des Einzelnen in seiner eigenthümlichen Willkür" ihn nicht zu durchbrechen vermag? Die Kantische Definition des Rechts als „Beschränkung der Freiheit" vermochte den wilden Freiheitskitzel nicht zu zügeln: sollte dieß der Hegelschen gelingen, indem sie das Recht nicht als Beschränkung, sondern als „die Freiheit selbst als Idee" und das bloße „Dasein des freien Willens als Recht," mithin das absolut wollende Ich als an und für sich berechtigt, erklärt? Sollte dem Mißbrauch der individuellen Freiheit gewehrt werden können, wenn sie mit einem objectiven Geiste wie mit einem Knecht Ruprecht bedroht wird? — Der objective Geist Hegels ist nichts als ein Feigenblatt, welches der subjective gebraucht, um sich, oder die Individualität als das „an und für sich Vernünftige" und als absolut gültig zu präconisiren.

Diese Idee aber ist der Springpunkt aller Discussionen, die im Bereich des Geistes und jenseits der materiellen Interessen gepflogen werden. Die absolute Berechtigung der Individualität — des zufälligsten Dünkens und Meinens — und die absolute Perhorrescenz jeder Autorität in Betreff der Urtheile ist das Princip des Zeitgeistes. Von diesem ausgehend werden alle Fragen des höhern, des bürgerlichen und kirchlichen Lebens verhandelt; und das Problem der Todesstrafe fällt, wie jedes andre, den subjectiven Ansichten in die Hände. — Die Folge aber davon ist, daß Alles, auch das Wichtigste, auch die Todesstrafe, mit der höchsten Leichtfertigkeit behandelt wird. Denn ist auch jedem Einzelnen seine Meinung absolute und darum höchste Autorität, so weiß er es doch, daß sie es auch eben nur für ihn ist, und daß rund um ihn her viele Autoritäten sind, die der seinen das volle Gegengewicht halten, und sie absolut aufheben. — Wo Alle gleiche Autorität haben, da ist keine Autorität — da ist Anarchie, und da ist Alles gleichgültig. Wie das Recht des Eigenthums mit der bürgerlichen Autorität fällt und keinen Schutz mehr hat gegen gewaltsame Einbrüche, so fällt das Recht des Gedankens, wenn es keinen Schutz mehr hat gegen individuelle Einfälle. Wo, wie gegenwärtig, jede subjective Ueberzeugung gleich berechtiget sein soll, wo die gewissenhafteste Forschung und der scurrilste Aberwitz auf kirchlichem und politischem Boden gleiches Stimmrecht haben und Niemand dagegen einreden darf, da herrscht Anarchie, rohes Geplauder, auch unter der Form der zartesten Discretion und feinsten Etikette; — Anarchie im Reich der Gedanken ist der Charakter

unsers Zeitalters. — Hegel hat das Kindlein der absoluten Autorität des Individuellen freilich nicht erzeugt. Es hat seinen Ursprung im Kantischen Satz des Dinges an sich als des Unerkennbaren; Fichte hat es ausgetragen, und Schelling und Hegel haben ihm, jener mit der intellectualen Anschauung und dieser mit der absoluten Methode, das philosophische Wickelband angelegt. Aber mit diesem Kinde hat sich das Denken vom Gedachten, von den Sachen, gelöset: daher die Anarchie, daher der Absolutismus der Individualität.

Schon 1819 ließ H. Steffens in diesem Geiste über Recht und Freiheit und Staat in einer kleinen Schrift sich vernehmen, welche den Titel führte: „Die gute Sache; eine Aufforderung zu sagen, was sie sei, an Alle, die es zu wissen meinen." (Leipz. Brockhaus.) Gegen die Thesen dieser Schrift trat Herbart mit Antithesen auf. (Herbart gegen Steffens; Leipz. Brockhaus.)

Steffens schrieb (S. 30): „Ein jeder Mensch erscheint in der Welt mit einer ursprünglichen Gabe; sein von Gott ihm ertheilter Ruf, seine eigenthümliche Natur, diese bestimmt allein seine Stellung, erzeugt seine Heimath, begründet sein Recht."

Herbart entgegnete (S. 40): „Das Recht durch die Individualiät begründen zu wollen, ist die allerärgste und verderblichste Verfälschung des Rechts, die durch einen philosophischen Irrthum nur jemals begangen werden kann. Dieß muß den Naturphilosophen um so mehr ohne Schonung, dürr und derb gesagt werden, weil schon Spinoza, ihr Vorgänger, die empörendste Lehre dieser Art mit wahrer Frechheit in seinem tractatus politicus gepredigt hat, und man um desto größere Gefahr läuft, daß sie vollends in seine Fußstapfen hineingerathen werden."

Eine andere Thesis von Steffens (die 5te) lautete also: „Freiheit ist Einheit der ursprünglichen Natur, innere Uebereinstimmung mit sich selbst."

Herbart erklärte (S. 61): „Zwar kann die Freiheit nicht besser erklärt werden, als durch innere Uebereinstimmung mit sich selbst; in diesem Sinne nämlich, da der Mensch von innerer Sklaverei der Leidenschaften befreit, als erfüllend das eigene Gesetz angesehen wird: in diesem Sinne ganz allein ist die Freiheit eine Idee von absoluter Würde und Vortrefflichkeit. — Aber der Mensch hat

3*

sie nicht, er sucht sie nur; und sucht sie in seiner zeitlich-wirklichen Existenz, nicht in der ursprünglichen Natur seiner Seele."*)

Steffens aber behauptete ferner: „Freiheit ist reinste Darstellung der Liebe, heitere, ungehemmte Offenbarung des Besondern im Ganzen, dieses in jenem."

Herbart entgegnete: „Die vorstehende Thesis ist ein ächtes Kind der Modephilosophie, deren Charakter darin besteht, daß sie Alles in einander mengt; daher, wenn sie ja etwas Wahres zu offenbaren weiß, sie es wenigstens niemals bei einer „heitern und ungehemmten" Offenbarung bewenden läßt, sondern das Rechte mit dem Verkehrten, das Gerade mit dem Schiefen und Krummen in ein heilloses Chaos zusammenknetet." — „Es war ein wahres Wort, daß die Freiheit innere Uebereinstimmung sei; diese Wahrheit war schon verdorben, als die ursprüngliche Natur dazu kam. Nun vollends stürzt auch noch die Liebe herbei, — die das gerade Gegentheil der Freiheit ist. Sie verschmäht die Freiheit! Selbst die innere Uebereinstimmung genügt ihr nicht." — Uebrigens „ist Freiheit keine Darstellung; weder von der Liebe, noch von irgend etwas in der Welt; sie ist keine Offenbarung, weder eine heitere noch eine trübe, weder eine gehemmte noch eine ungehemmte; sie hat nichts zu schaffen weder mit dem Besondern und Allgemeinen, noch mit dem Ganzen und dem Theile."

Und schroffer noch, wo möglich, als in Betreff der Freiheit, traten sich die speculativen Standpunkte der Reflexion und der intel-

---

*) Herbart schließt diese seine Antithese mit den Worten: „denn die Seele ist weder in Zwiespalt noch in Einstimmung mit sich selbst, eben darum, weil sie wahrhaft Eins ist." — Er unterschied nicht Seele und Geist. „Die Seele," sagt er, „wird Geist genannt, sofern sie vorstellt, Gemüth, sofern sie fühlt und begehrt. Das Gemüth aber hat seinen Sitz im Geiste, oder Fühlen und Begehren sind zunächst Zustände der Vorstellungen" (Lehrb. zur Psychologie, S. 118). — Wenn aber jedes Accidens auf eine Substanz, und nach Herbarts eigener Lehre („Wie viel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein") Vielheit und Gegensatz der Accidenzen auf Vielheit und Gegensatz der Substanzen hindeuten, so kann der Gegensatz der Substanzen, welche den Kampf zwischen Geist und Gemüth oder zwischen den verschiedenen Zuständen der Vorstellungen anregen und Affecte erzeugen, die mit der höchsten Gewalt sich äußern, unmöglich außerhalb der Seele, zunächst im Leibe, liegen. Es ist schlechthin undenkbar, daß wenn das Innere des Menschen absolut einfach wäre, daß dann die innern Zustände nicht bloß momentan wechseln, sondern in einem und demselben Momente zwiespältig sein könnten.

lectualen Anschauung*), wie Herbart und Steffens sie behaupteten, in der Auffassung des Begriffs des Staats entgegen.

„Seinem Wesen nach," so erklärte Steffens, „beschränkt der Staat die Menschen durchaus nicht; er befreit sie vielmehr: denn er ist organische Darstellung der lebendigen Einheit einer großen Mannigfaltigkeit eigenthümlicher Naturen."

Herbart fragt: „Weiß Hr. Prof. St. nicht, daß der Staat die Menschen beschränkt, indem er Abgaben, Kriegsdienste u. dgl. von ihnen fordert?" — „Er weiß das sehr gut; es würde aber gemein klingen, wenn man so etwas sagen wollte. Die Naturphilosophie muß in Räthseln vorgetragen werden; die aber den Fehler haben, daß gleich daneben eine Auflösung steht, welche falsch ist, und deren Falschheit durch das Räthsel selbst nur noch mehr ins Licht gesetzt wird." — „Der Staat ist keine Darstellung, sondern er ist selbst eine lebendige Einheit; und indem er sehr passend mit einem organischen Leibe verglichen wird, bewährt sich die Vergleichung nicht so sehr in der Befreiung der eigenthümlichen Naturen, als in der Assimilation und in der Bändigung der chemischen Eigenthümlichkeiten, die bekanntlich erst dann ihre widerspenstige Natur an den Tag legen, wann das Leben aufgehört hat, und sie nun in wilder Anarchie den Leichnam zur Verwesung fortreißen. So lange aber der Leib noch lebt und gesund ist, müssen sie gehorchen, ja dienen; oder falls ihre Gewalt ihm zu groß ist, dann muß er unterliegen und sterben; gerade wie der Staat, wenn seine organische Reizbarkeit nicht mehr stark genug ist, um die Action der Großen, oder des Heeres, oder des Volkes, durch tausendfache Reaction zu überwältigen und sie zu seinem eigenen Heil umzulenken. — Da nun der Organismus seine Bestandtheile und ihre eigenthümlichen Naturen vielmehr beherrscht als befreit, so leuchtet ein, daß wir uns vergebens verwundert haben, als wir hörten, der Staat, der ihm ähnlich ist, beschränke die Menschen durchaus nicht!

Und viel mehr noch wußte Steffens vom Staate zu sagen:

„Der Staat ist," so behauptete er, „nicht für die Erscheinung, vielmehr für die Befreiung der Geister lediglich freie Ausbildung jeder Eigenthümlichkeit. Der unerschütterliche Glaube, daß die ungehemmte Entwickelung der unendlichen Mannigfaltigkeit

---

*) „Alle intellectuale Anschauung," sagt Herbart (S. 84), „ist Schwärmerei, und alle Schwärmerei droht den Uebergang in Fanatismus."

des Eigenthümlichen zugleich die organische Einheit Aller — die Erlösung auf jedem Punkte, auch die des Ganzen — sei, ist die heiligste Offenbarung der Liebe, die heiterste Darstellung des schönsten Vertrauens auf Gott, die tiefste Religiosität."

Hiegegen sprach Herbart folgendes, noch heute und zu aller Zeit höchst Beherzigungswerthe:

„Diese Thesis," sagte er, „entrückt, wie man sieht, den Staat der Erscheinungswelt: möge der Leser zusehn, was er mit einem Staate in der übersinnlichen Welt anfange! Nur wegen der „Befreiung der Geister" will ich suchen, ihm einiges Licht zu geben. — Man geht von der naheliegenden, wiewohl unrichtigen Vorstellung aus, daß jeder Organismus (z. B. ein Baum) einen einzigen Lebenstrieb in sich habe, welcher aber nicht anders als in der Spaltung der mannigfaltigen Triebe (in Blättern, Blüten, Kern, Schale rc.) sich äußern könne, und so denkt man, daß die sämmtlichen einzelnen Theile durch ihr Wachsen gegenseitig von dem Drucke des Triebes sich befreien und erlösen, der in einem jeden wäre gehemmt worden, wenn er sich nicht in allen hätte Luft machen können. Dieser bloße, auf der obersten Oberfläche der Erscheinung liegende Erfahrungsbegriff der Vegetation enthält den Schlüssel zu den Lehren des Hrn. Steffens über die gute Sache. — In seinem Staate sollen sich die Geister befreien und wechselseitig erlösen, indem sie keinesweges irgend eine heroische Anstrengung für einander aufbieten, nichts für einander thun oder leiden, keine Art von Opfer bringen, sondern auf die bequemste Weise von der Welt das erhabene Werk der Erlösung vollführen, wozu weiter nichts erfordert wird, als „freie Ausbildung jeder Eigenthümlichkeit und ungehemmte Entwickelung ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit." Wie es dem Baum keine Mühe kostet, zu wachsen, so kostet es vermuthlich auch dem Menschengeschlechte keinen Kampf, sich zum vollkommenen Staate zu erheben, und falls dieser einmal erreicht wäre, sich in demselben zu erhalten!!! — Welche fürchterliche Abspannung aller sittlichen Kräfte würde entstehn, wenn diese Bequemlichkeits-Lehre allgemeinen Glauben fände! Was für ein Leichtsinn würde sich verbreiten, wenn die christliche Kirche sich auf eine solche Vorstellung von der wechselseitigen Erlösung einließe! Man mag sich die Erlösung denken, wie man will, immer bleibt sie das Höchste in der Religion, das Allerheiligste im Tempel; vorausgesetzt, daß man nur an Einen Erlöser glaube, in welchem die Menschheit sich selbst übersteigt, und vor welchem jeder Einzelne

sich demüthigt, um eine vorhandene Wohlthat in tiefster Ehrfurcht sich zuzueignen, die er mit allen Andern gemeinschaftlich genießt, zu der jedoch selbst seinen Beitrag liefern zu wollen, der höchste Uebermuth wäre, der ein menschliches Herz anwandeln könnte."

Steffens aber erklärte sich über seine projectirte Erlösung durch den Staat noch näher.

„Der Staat," sagte er, „ist ein religiöses Individuum, seine Freiheit nur durch Erlösung, durch Anerkennen der geheimen Schuld, durch Reue und Buße zu erringen." — „Der Heiland ist die innere Quelle aller bürgerlichen Freiheit, die Offenbarung der Liebe, die jede eigenthümliche Natur in ihrer Art bestätigt und befreit, Kirche und Staat sind Eins und jede freie Verfassung christliche Theokratie."

Diese Ideen sind seit 1819, da Steffens sie aussprach, nicht verklungen. Die Kirche im Staate aufgehn zu lassen, den Staat nicht etwa an die Stelle der Kirche sondern als Alles in Allem, und in zwiefacher Qualität, als Erlösungsprozeß und als Erlösungsresultat — kurz: das irdische Dasein als Alles in Allem zu setzen und die Brücke zu einem jenseitigen Leben, welches die Frucht des gegenwärtigen ist, abzubrechen, die weltgeschichtliche Thatsache des Todes und der Auferstehung Christi als bloße Sage, als Mythus*), aufzulösen — dahin geht ja das Streben einer großen Menge und Viele werden verführt, den Wahlspruch sich anzueignen: „Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt!" (1 Cor. 15, 32.)

Darum ist es wohl an der Zeit, an Herbart zu erinnern,

---

*) Mit dem Beifalle, welchen die Bearbeitung des Lebens Jesu von D. F. Strauß gefunden, hat das Denkvermögen der Zeitgenossen kein ruhmvolles Denkmal sich gesetzt. Wer z. B. den Glauben der Kirche an die Auferstehung Jesu mit Strauß von hysterischen Visionen etlicher Weiber und von alttestamentlichen Deutungen der Jünger Jesu ableiten und darin eine ihm genügende Erklärung der Thatsache dieses Glaubens — eine vollkommene Congruenz jener angeblichen Ursache und dieser thatsächlichen Wirkung — finden kann, der verdient, daß er sie finde. Ein Solcher müßte auch glauben können, daß die Orkane vom Niesen oder von den Blähungen der Windelkinder entstehen. — Weiß man, daß die Natur die materielle Grundlage des menschlichen Bewußtseins ist, und daß in der Natur kein erloschenes Leben wieder erwacht, so weiß man auch, daß der natürliche Unglaube in einem Volke, welches durch Plato und Aristoteles, durch Herodot, Thucydides und Plutarch gebildet war, unmöglich anders, als durch die vollkommen beglaubigte Thatsache der Auferstehung Jesu überwunden werden konnte. Um dieß gewiß zu wissen, muß man freilich nicht bloß denken können, sondern auch denken wollen.

der bekanntlich kein Pietist, aber ein klarer Kopf und, wie er oben selbst es ausspricht, ein entschiedener Gegner der damaligen und heutigen Modephilosophie war, die „das Rechte mit dem Verkehrten, das Gerade mit dem Schiefen und Krummen in ein heilloses Chaos zusammenknetet."

In Betreff der Steffensschen Thesis, daß „der Staat ein religiöses Individuum und seine Freiheit nur durch Erlösung, durch Anerkennen der geheimen Schuld, durch Reue und Buße zu erringen sei," bemerkt Herbart:

„Hier ist, dem Himmel sei Dank! nun wenigstens ein Zeichen, daß mit dem Worte Erlösung nicht bloß gespielt, sondern daß Etwas von dem, was dieser Ausdruck bedeutet, auch wirklich dabei ist gedacht worden. Es ist die Rede von Schuld, Reue und Buße."

„Von wahrer Buße im sittlichen Sinne," so erklärt sich nun Herbart weiter, „hat ohne Zweifel erst das Christenthum den Begriff deutlich hervorgehoben. Es hat ihn unauflöslich mit dem sich stets erneuernden Gefühle der Trauer um das Blut und die Wunden Jesu Christi, mit dem schmerzlichen Gedanken des Todes am Kreuze und dem Gegensatze zwischen der tiefsten Schmach des äußern Lebens und der höchsten innern Herrlichkeit, dergestalt zusammengeknüpft, daß sich unwillkührlich die ganze Seele von einem brennenden Hasse des Bösen erfüllt, dessen Besiegung und Tilgung der einzige Zweck des erhabenen, freiwilligen Opfers gewesen ist. Auf diese Weise ist ein solcher Gemüthszustand hervorgerufen, in welchem der Mensch sich bereit und willig findet, die geheime sowohl als die offenbare Schuld anzuerkennen, sie zu bereuen und zu büßen. Bis hieher sind wir mit Herrn Steffens insofern auf einem Wege, daß wir von einerlei Sache, der Erlösung nämlich, reden; jedoch mit dem Unterschiede, daß wir die Gemüthszustände einzelner Menschen im Auge haben, deren Erlösung, mit ihrer Besserung gleichen Schritt haltend, durch das Christenthum eine Hülfe erlangt hat, die in ihrer Art nicht übertroffen werden kann; während der Gegner den Staat vor uns hinstellt, in welchem er eine wechselseitige Erlösung erblickt, die ohne Zweifel ihre Hülfsmittel aus dem jetzigen und künftigen Zusammenleben der Menschen erst noch erhalten soll. Denn wie ist sonst die Wechselseitigkeit möglich? Was also die Kirche als schon vollbracht, und zwar durch einen Einzigen, darstellt, das soll nach Hrn. Steffens noch geschehen, und zwar durch die Bürger eines Staates, also durch gewöhnliche Menschen."

„Und nun" — so fährt Herbart fort — „versuche man, hiemit die Behauptung zusammen zu reimen, daß der Heiland die innere Quelle aller bürgerlichen Freiheit, die Offenbarung der Liebe, die jede eigenthümliche Natur in ihrer Art bestätige und befreie, daß Kirche und Staat Eins und jede freie Verfassung christliche Theokratie sei!"

„Wer ist hier der Heiland? Hat Jesus Christus jede eigenthümliche Natur in ihrer Art bestätigt? Und heißt das Schulden bekennen, bereuen, büßen, wenn man sich schmeichelt, in seiner eigenthümlichen Natur ganz vortrefflich zu sein? Hat das Christenthum so viel individuelle Sittenlehren, als es Menschen mit verschiedenen Sinnesarten giebt?"

„Wer vom Altare die geweiheten Gefäße nimmt, heißt ein Kirchenräuber. Wer aber sich scheut vor der Vergleichung mit einem solchen Verbrecher, der hütet sich nicht bloß, der Kirche etwas zu entwenden, sondern auch irgend ein Geräth derselben unnützer Weise zu berühren, vollends es zu irgend einem Privatgebrauche zu benutzen. — Die Kirche hat aber keine goldenen und silbernen Gefäße, die ihr gleich wichtig wären, wie die Worte und Ausdrücke, in welche sie gewohnt ist, ihre Gedanken niederzulegen. Die Kirche kennt nur einen Heiland und Erlöser; wohl aber viele Staaten, folglich viele wechselseitigen Befreiungen, wodurch jede Eigenthümlichkeit in ihrer Art bestätiget wird, wofern Hr. Steffens Recht hatte, diese Attribute dem Staate beizulegen. Eben deßhalb kann die Kirche nicht einräumen, daß sie und der Staat Eins wären; sie kann nicht erlauben, daß die Worte: Erlösung und Heiland irgend Jemandem zu seinem Privatgebrauche dienen, sondern diese Worte müssen stets ganz genau im kirchlichen Sinne genommen werden. — Auch erbittet sich die Geschichte von Hrn. Steffens das Wort: freie Verfassung zurück. Sie ist gewohnt, es für Sparta, Athen, Rom, zu gebrauchen, welche Städte bekanntlich nicht christliche Theokratieen waren."

Also äußerte sich damals Herbart gegen ein Recht, welches durch die Individualität begründet werden sollte, gegen eine Freiheit, welche als „Einheit der ursprünglichen Natur" und als „reinste Darstellung der Liebe" erklärt wurde, und gegen einen Staat, den Steffens als „ein religiöses Individuum" geltend machte, welches mit der Kirche verschmelze und als ein Institut gegenseitiger Erlösung und Befreiung der Bürger nach der eigenthümlichen Natur jedes Einzelnen sich gestalte. Und Herbarts Worte dürften auch heute nicht in den Wind gesprochen sein.

Recht, Freiheit und Staat sind Ideen, die heutzutage jedes bewegliche Gemüth bewegen und Keinen gleichgültig lassen können, der den allgemein menschlichen Zuständen Sinn und Interesse zuwendet. — Diese Ideen, und namentlich die der Freiheit und des Staates, haben seit dem deutschen Befreiungskampfe (1813—15) wiederum eine Bedeutung gewonnen, wie sie ihnen zur Zeit der französischen Revolution beiwohnte; und wie sie nur vor der Bewunderung, mit welcher Napoleon die Gemüther erfüllte, hatte zurücktreten müssen. Freiheit im Staate ist seit dem Pariser Frieden die Hauptaufgabe des Zeitgeistes geworden, und vorzugsweise hat das jüngere Geschlecht derselben sich bemächtigt. Indem es im Befreiungskampfe den gereiften Männern zur Seite gestanden hatte, meinte es reif geworden zu sein und gedachte nicht, daß der Arm, der 1813 den seinen geführt, sieben Jahre zuvor den Arm der Väter zerbrochen hatte. Es hatte nur seinen Arm gefühlt; Napoleons Sturz war sein Werk. — Und so erhielt denn die Frage nach der Freiheit im Staate einen unreifen Sinn. Man fragte nicht: wie erlangt der Bürger Freiheit durch den Staat, sondern wie erlangt er sie gegen den Staat; man fragte nicht nach bürgerlicher, durch Unterordnung bedingter, sondern nach individueller, nach jugendlicher Freiheit, die im Widerstande sich äußert. Gehorchen wollte man wohl — da nun einmal das Gehorchen aus dem Staate sich nicht verdrängen läßt; — aber absolut — wirklich gehorchen — hören und thun, was ein Anderer will: davon wollte und will die jugendlich gesinnte Politik, (die Politik, der ihre Haut und die Gegenwart stets zu enge sind, und die daher stets den „Fortschritt" begehrt) nichts wissen: sie will wohl, aber sie will nicht. Darum ist der constitutionelle Staat ihr Eldorado, in welchem die monarchische Gewalt nicht absolut, sondern durch eine autonomische Volksvertretung und die in derselben sich bildende Opposition beschränkt ist.

In diesem sogenannten liberalen System findet die Erbsünde keine Stelle. Der Monarch ist hier Organ des Volkswillens und der Volkswille absolut gut; denn dieser Wille soll ja regieren; mittelst der Regierung regieren, die es dem Namen nach ist. Daß ein Volk, eine Gesammtheit freier Willen, eben als Gesammtheit nicht einen eigentlichen Willen, sondern nur ein Wollen (nur einen Ueberschuß von übereinstimmenden Willensrichtungen) haben kann, welches als Resultat verschiedener, mithin einander hemmender Willen, kein freier, selbstbewußter und sich selbst bestimmender

Wille ist und auch nicht sein kann, — daß Gesammtheiten immer nur ein vermitteltes, durch allerlei gute und auch schlechte Mittel erkünsteltes Wollen haben und äußern können — diese Einsicht wohnt dem Liberalismus nicht bei: das Volkswollen ist ihm Volkswille und das Volk ein Gesammtindividuum! Noch weniger aber kommt es ihm in den Sinn, dem etwa irrenden Willen des absoluten Monarchen den freiwilligen Gehorsam der Bürger als Correctiv entgegenzustellen.*)

So liegt es denn naturnothwendig im Charakter einer Richtung, welche das Dogma von der Erbsünde (und mit demselben den Schlüssel zum Verständniß der menschlichen Institute und der Geschichte) als eine menschenfeindliche Erdichtung herrschsüchtiger Priester verwirft, daß sie das menschliche Wesen, wie es von Natur ist und wie es sich hat und fühlt, als constitutives Princip geltend macht. Als declaratives muß es freilich durchfallen. Denn die Stetigkeit der kleinen und großen Verbrechen im Privatleben und der Kriege im Völkerleben, trotz der steigenden Cultur und trotz der Herrschaft des Christenthums, die Bewunderung, die man der Tugend, als einer Seltenheit, zollt, und die Gleichgültigkeit gegen Untugend und Laster — diese Zustände aus der edeln Natur des Menschen erklären wollen, das hieße doch wohl den Stechapfel eine Frucht des Weinstocks nennen? — Den Zuständen gegenüber, wie sie sind, hat man eine Binde vor den Augen und ein Brett vor dem Kopfe; dafür aber brennt das innere Licht um so heller, und die edle, absolut vollkommene Natur des Menschen wird nun das Princip, welches man den Anschlägen der Weltverbesserung zu Grunde legt.

*) Dagegen haben es sich in neuester Zeit einzelne Sprecher dieser Partei in den Sinn kommen lassen, den Kampf der Jahre 1813—15 als eine Erhebung der Völker für ihre Throne und Dynastieen, und namentlich in solcher Weise die Erhebung Preußens, zu deuten, und darauf hin die Constitution als den schuldigen Lohn der Dankbarkeit der Herrscher gegen ihre Völker zu fordern. Nun aber weiß jeder Schulknabe, daß Napoleons erfrorene Armee keinen Thron bedrohete, und daß die Völker, indem sie das im flammenden Moskau und mit dem Winterfrost begonnene Gottesgericht fortführten, nicht für, sondern mit und unter ihren Fürsten recht eigentlich pro aris et focis kämpften. Darum aber ist jene perfide Deutung, welche in gleicher Weise die göttliche Nemesis zu ignoriren, ihr politisches Bewußtsein zu prostituiren und der historischen Wahrheit brutal ins Angesicht zu schlagen kein Bedenken trägt — diese Deutung, insofern sie auf Gehör rechnet und Gehör findet, ist ein grauenhaftes Zeichen des tiefen sittlichen Verfalles unserer Zeit überhaupt und der geschwundenen ächt deutschen Vaterlandsliebe insbesondere.

Und da bringt es denn das Princip mit sich, daß die Individualität, die ursprüngliche Natur des Menschen, das bloße Dasein des Willens, wie er ist, als Quelle des Rechts und als Freiheit gelten muß. Bedingungen der Freiheit — das Gesetz, als Grund der Freiheit — werden ignorirt; im Gegentheil: die Freiheit, das subjective Wollen, wird Grund des Gesetzes; die Freiheit ist absolut vorhanden. Und sie ist dann zugleich und unmittelbar, wie Steffens sagt, „die Einheit der ursprünglichen Natur, die innere Uebereinstimmung mit sich selbst.“ Wie man den inneren Zwiespalt, die Gedanken, „die sich unter einander verklagen oder entschuldigen“ (Röm. 2, 15), bedämpfe, da mag Jeder selbst zusehen: wer zur liberalen Fahne, zum Princip der ursprünglichen Integrität, schwört, muß damit, wenn auch nicht aufs Klare und Reine, so doch so weit aufs Dunkle gekommen sein, daß der Gegensatz zwischen Seele und Geist, wie ihn das Wort Gottes hervorhebt (Ebr. 4, 12), nicht blos theoretisch (damit ist man längst fertig) sondern auch praktisch aufgehoben und alle Gedanken der Selbstbeurtheilung schlechthin billigende geworden. Auch ist dann die Freiheit zugleich „reinste Darstellung der Liebe.“ — Ist freilich die Liebe ihrem Wesen nach freie Aufopferung und Hingabe der individuellen Freiheit, der Freiheit des Ich, um eine ganz andere, eine entgegengesetzte, eine gemeinsame Freiheit, eine Freiheit des Wir, in welcher das individuelle, isolirte Ich untergeht (wie Paulus sagt: „ich lebe, aber doch nun nicht ich;“ Gal. 2, 20), zu gewinnen; hat freilich die Liebe ihrem Wesen nach gar keine Rechte, weil sie nämlich keine haben will, und der Genuß der Rechte als Gabe der Pflichten ihrem Geschmacke nicht zusagt: so will doch auch die individuelle Freiheit, das Princip der atomistischen Spaltung, nicht ohne Liebe sein und des guten Rufes nicht entbehren, den die Liebe unter den Leuten hat. — Wie aber macht sie das? — Sie trotzt und pocht zwar auf ihr Wesen als individuelle Freiheit, aber sie behauptet, das sei „reinste Darstellung der Liebe“ d. h.: sie lügt mit dreister Stirn. — Das ist die Liebe, die heutzutage in so Vieler Munde ist; eine Liebe, die nach keinem Liebesbande, nämlich nach keinem innern des Wollens und Glaubens, fragt, weil Bande ja beschränken, und von keinem andern gemeinsamen Bande als von der gemeinsamen Ungebundenheit wissen will.*) Liebe ohne Selbst-

---

*) In der Versammlung der Deputirten der freien Gemeinden zu Nordhausen (Septbr. 1847) verständigte man sich in Betreff der Frage: „Was einigt uns?“ dahin, daß „die Freiheit des Menschengeistes gegenüber aller

beschränkung, Verschmelzung mit Andern ohne Einbuße am Absolutismus der Individualität — kurz: das Zusammenleben im Aggregatzustande, und nicht als Organismus, das ist das Wesen und die Tendenz, welche der Liberalismus mit dem Worte „Liebe" bezeichnet. Und mit gleicher Verkehrung und Umkehrung der Begriffe nennt man dann auch den Staat einen Organismus, aber nicht einen solchen, der da organisirt, der die eigenthümlichen Naturen, die Elemente des Staats, organisch verschmilzt, bändigt, beherrscht, sondern umgekehrt, der sie befreit, entbändigt und von jeder Beschränkung löset, die Kirche beseitiget und dergestalt seinem Wesen nach Desorganisation oder die absolute Anarchie ist.

Die alte organische Construction der gesellschaftlichen Zustände in Staat und Kirche hat allerdings noch Bestand, und namentlich in den nordöstlichen Staaten Europa's. Aber daß der Organismus, und besonders der kirchliche, bröcklich wird; daß auch hier die Anarchie der Gedanken, der Absolutismus der Individualität — oder, wie man in Nordhausen freigemeindlich sich ausdrückte, „die Freiheit des Menschengeistes gegenüber aller angeblichen übermenschlichen Offenbarung," — nach dem freien Worte Pharao's (2. Mos. 5, 2): „Wer ist der Herr" (Jehovah), „deß Stimme ich hören müsse?" — daß diese Art der innern Freiheit, wie sie im Süden und Westen Europa's bereits nach außen tritt, auch unter uns mächtig geworden, tief in die Gemüther sich eingefressen und die organische Kraft in Staat und Kirche angefressen hat, wird Niemand leugnen wollen, der nicht mit der liberalen Partei den Verfall wie Erhebung und die bloße Verwerfung des Alten wie Erneuerung anzusehen sich überreden kann. — Auch wird man nicht meinen dürfen, mit einer Brochüre dem Uebel abhelfen und den Schaden heilen zu können, der in die Massen eingedrungen ist und dessen Wurzeln keinesweges dort zu suchen sind, wo der Schaden sich zeigt. — Deßungeachtet wird aber doch die Pflicht, auf den Schaden hinzuweisen (das dicere et animam salvare), nicht aufgehoben. Vermag doch Niemand mehr, als Zeugniß abzulegen.

Und welche Stimme könnte hier wohl kräftiger zeugen, als Herbarts Stimme, die er zu seiner Zeit gegen den Geist erhob, der

---

angeblichen übermenschlichen Offenbarung" (s. Wislicenus kirchl. Reform, October 1847) — mithin Ungebundenheit gegenüber der Gebundenheit in der Kirche — das einigende Princip sei. Jedes andere Princip wurde verworfen. Also: das Princip der Auflösung, der Verwesung, wurde Princip der Einheit; der Wahnwitz Princip der kirchlichen Reform!!

seitdem mächtig gewachsen ist? Er kam nicht im Namen des Glaubens, nicht im Namen der Kirche, nicht im Namen irgend einer „angeblichen übermenschlichen Offenbarung." *) „Der Glaube," sagt der Apostel (2. Theff. 3, 2), „ist nicht Jedermanns Ding;" den Anspruch der Kirche kann man zurückweisen, und dennoch ein Ansehn behaupten. Auch kam Herbart nicht im Namen einer speculativen Philosophie: sein Anspruch gründete sich auf den Menschenverstand, der allerdings Jedermanns Ding sein sollte, wenn er unter Menschen Mensch bleiben will. — Aber freilich, auch diese Beschränkung der individuellen Freiheit wird — es ist Thatsache — von Vielen perhorrescirt; und es ist daher nicht überflüssig, auch noch an einige Sätze zu erinnern, welche Herbart am Schlusse seiner Schrift als Thesen im Namen des Menschenverstandes und als Correctiv des Unverstandes hingestellt hat.

„Man wird," sagt er (S. 76), „über die gute Sache nicht leicht schreiben, wenn man nicht ihretwegen einige Besorgniß hegt. — Die Besorgnisse aber entspringen theils aus der unsichern Lage Deutschlands unter den Nachbaren, theils aus dem verworrenen Streben vieler Köpfe im Innern. — Zu dem verworrenen Streben vieler Köpfe gehört nun zwar nicht der Wunsch nach repräsentativen Verfassungen, aber wohl die Begierde, daß bei uns ein eben solcher Kampf zwischen der Regierung und der Oppositionspartei sein möchte, wie in England und Frankreich. — Aber die Reibung ist nicht das Rechte; und eine Existenz durch beständigen Streit gleich starker Parteien ist eine schlechte Existenz; sie ist ebenso unsicher als unwürdig. Sicherstellung der bürgerlichen Freiheit durch den beständigen Kampf der Aristokraten und Demokraten, durch unaufhörliches Streben und Gegenstreben zwischen König, Adel und Volk, ist eins der gefährlichsten politischen Phantome; entsprungen aus Mißdeutung der Geschichte alter und neuer Zeit. — Der Kampf ist laut, aber die Eintracht ist still. Mag nun immerhin der Strudel brausen und schäumen, wenn die Tiefe ruhig liegt! Aber wehe uns, wenn wirklich das ganze Element sich regt. Dann hört die Ordnung auf; Anarchie geht voran, Despotismus kommt bald hintennach. — Repräsentative Verfas-

---

*) Deßungeachtet wollte ein Recensent der Herbartschen Schrift bemerkt haben, daß „der obscure Verfasser" (Herbart war damals noch wenig bekannt) „tief in den gröbsten Obscurantismus und Mysticismus versunken zu sein schiene." Wer weiß, ob es Manchem nicht ebenso erscheint, weil Herbart dem Christenthum und der Kirche verstandesgemäß ihr Recht wiederfahren läßt.

jungen nöthigen die Regierung, eine Partei zu suchen, sobald man ihr parteiisch widerstrebt. Das ist nicht nur wider ihre Würde, es ist auch wider die Würde des Staates und des Volkes. — Soll Deutschland Heil finden in Repräsentationen, so müssen durch die Nation, durch die öffentliche Meinung, die Fehler vermieden werden, die sich anderwärts in diese Formen eingeflochten haben. Die Regierung muß nicht zu schleichenden Maßregeln getrieben werden; sie muß ihren ganzen monarchischen Charakter behalten, denn auf ihm beruht die Zuverlässigkeit der Ordnung."

So urtheilte Herbart. Sein politisches System steht, wie man sieht, mit der constitutionellen Tendenz der Zeitgenossen im entschiedenen Widerspruche. Doch würde man sehr irren, wollte man ihn etwa des Stabilismus oder gar des Servilismus beschuldigen: Parteinahme lag nicht in seinem Charakter; er lebte den eignen Untersuchungen*) und sein System war seine wissenschaftliche Ueberzeugung — die Ueberzeugung eines klaren Kopfes und eines gründlichen Denkers. Will die liberale Partei sich vorzugsweise der Wissenschaftlichkeit rühmen, so muß sie Herbarts Ansicht als unwissenschaftlich, und überhaupt scharfe dialektische Begriffsbestimmung stumpfen und leicht hingeworfenen Meinungen gegenüber als unwissenschaftlich verurtheilen.

Zwei Denkweisen — Herbart's Denkweise und die, welche in Hegels und Steffens Worten sich ausspricht — treten im Obigen einander gegenüber. Zwischen beiden steht das Problem der Todesstrafe; und wird es zwar von beiden in gleicher Weise entschieden, so wird es doch nicht in gleicher Weise behandelt: das Resultat, obwohl auf beiden Seiten dasselbe, wird nicht auf gleichem Wege gewonnen, und würde demnach in Betreff seiner Gediegenheit, seiner innern dialektischen Energie — mithin in Betreff seiner Wahrhaftigkeit — ein sehr verschiedenes sein können. Dieß aber ins Auge zu fassen, im Bewußtsein zu stehen, daß die Gültigkeit einer Wahrheit nicht minder von der Art ihrer Ermittelung als von ihrem Inhalte abhängt, — das ist für die vorliegende Untersuchung von der höchsten Bedeutsamkeit.

Die deutsche Sprache hat zwei Worte, welche zwei Erkenntnißvermögen, zwei Organe des höhern Bewußtseins bezeichnen: Ver-

*) „Ich wende Jahre auf eigene Untersuchungen," sagt Herbart (s. Kleinere philosoph. Schriften, herausgegeben von Hartenstein; 1. Bd., S. 555), „ehe ich mir einige Tage nehme zu solchen Beschäftigungen, die mich unwillkürlich in Polemik verstricken müssen."

nunft und Verstand. Sie sind in der Sprache gegeben als uralter Besitz, und nicht etwa als technische Ausdrücke irgend eines philosophischen oder psychologischen Systems; sie sind eine unmitelbare Gabe des schöpferischen Sprachsinnes, und ihr Grund kann daher kein anderer sein, als der Grund der Sprache selbst, nämlich Offenbarung des Innern. Die beiden Wörter Vernunft und Verstand beweisen durch ihr bloßes Dasein, daß der Mensch Vernunft und Verstand hat, daß er ein vernünftiges und verständiges Wesen ist, welches vernehmen und verstehen und in solcher zwiefachen Weise das gemeine Bewußtsein, das Kennen oder das Bewußtsein des Aeußern, wie es die Sinne vermitteln, überschreiten, und zum höhern Bewußtsein, zum Erkennen, zum Bewußtsein des Innern der Dinge, vorschreiten und sich erheben kann. Der Unterschied beider Geistesthätigkelten ist wissenschaftlich zwar nicht festgestellt; daß er aber stattfindet, lehrt schon der Unterschied der Worte selbst und ebenso ein gewisses allgemeines Gefühl, dem gemäß ein verständiger und ein vernünftiger Mensch sehr bestimmt unterschieden zu werden pflegt.

Den verständigen Menschen erkennt man freilich leichter, und man darf wohl auf allgemeine Zustimmung rechnen, wenn man den Verständigen als solchen erklärt, der zu seinen Zwecken die rechten Mittel zu wählen, Ursache und Wirkung abzuwägen, überhaupt im Causalnexus oder im Bereich der Naturnothwendigkeit sich zu orientiren weiß. Das Werden, kann man sagen, ist der Gegenstand der Thätigkeit des Verstandes: „wer da weiß, wie eine Sache entsteht, hat sie verstanden; das Geheimniß der Erkenntniß ist das enthüllte Geheimniß der Erzeugung der Dinge."*) — Ein problematischeres Wesen für den wissenschaftlichen Begriff (denn praktisch versteht ein Jeder darunter sein Ich) ist der Vernünftige. Man hat die Vernunft als das Vermögen der Ideen, als ein schöpferisches Princip erklärt, aber einen bestimmten Unterschied zwischen Vernunft und Phantasie hat man nicht angegeben. Hier läuft ein Irrthum mit unter. Man verwechselt die combinirende oder praktische Thätigkeit, zufolge welcher der Verstand erfindet und die Vernunft die Ideen bildet, mit der erkennenden oder theoretischen. „Dem Sprachgebrauche nach," so bemerkt Herbart (Lehrb. zur Psychologie, S. 21), „bezeichnet das Wort: Verstehen, so wie nach der Etymologie das Wort: Vernehmen, nicht sowohl eine fühlbare Thätigkeit, als vielmehr

---

*) S. Trendelenburg's logische Untersuchungen, Berlin, G. Bethge, 1840. 1. Bd. S. 68.

eine Hingebung an etwas Fremdes, das da soll verstanden oder vernommen werden." — Vernehmen soll die Vernunft, was sie nicht hat, was nicht in ihr liegt. — Wenn aber der Verstandeserkenntniß das Bewußtsein und die Würdigung der Mittel anheimgegeben ist, sollte dann nicht der Vernunfterkenntniß das Bewußtsein und die Würdigung der Zwecke, und nicht etwa nur der in ihr, oder vielmehr in der menschlichen Natur, sondern auch der außer ihr, der in der Schöpfung liegenden Zwecke anheimfallen? Versteht man aber unter Zwecken freie, persönliche Willensbestimmungen, ein Wollen, welches Grund oder ideelle Ursache einer Reihe von Handlungen, Wirkungen, Folgen, wird, so wäre die Vernunft das Vermögen, im Reiche der Freiheit sich zu orientiren, die Schöpfung als das Werk eines persönlichen, Zwecke setzenden Gottes und die Dinge in der Welt nach ihrem Grunde, oder, was dasselbe ist, in ihrem Sein als Wesen und Dasein im Verhältniß zum Schöpfungszwecke und unter einander zu erkennen und zu würdigen.*) Beide Fähigkeiten, die Vernunft, wie der Verstand, wären demnach dem Menschen gegeben, um auf dem sturmbewegten Meere des Lebens, dessen Wellen im Conflicte der Natur mit dem Geiste, der Nothwendigkeit mit der Freiheit, so oft hoch aufschlagen, sich zurecht zu finden; in beiden hätte er Compaß und Karte: die letztere, die Karte, im Verstande, den Compaß in der Vernunft.

Aber Compaß ohne Karte und diese ohne jenen sind schlechte Führer; wenn Vernunft und Verstand sich nicht gegenseitig bedingen, so irren sie beide. Irren aber ist der Menschheit Loos; denn treffender vielleicht als Fichte, der die Trägheit als Grundsünde ansah, dürfte die Einseitigkeit als Folge der Selbstsucht dafür angesehen werden; man könnte jene die materielle, diese die formelle Ursache der Irrthümer und der sittlichen Uebel nennen.

Als Folge nur dieser natürlichen Einseitigkeit muß man es ansehen, wenn der Charakter des speculativen Denkens — des Denkens auf Grund und nach Maßgabe des Begriffs — zu allen Zeiten zwiefach, als vorherrschend subjective oder als vorherrschend objective Denkweise, als Vernunft- und Verstandesspeculation sich gestaltet, und als Idealismus den Geist oder den Gedanken, dagegen als Realismus das Sein und die Materie als das Fundamentale des Bewußt-

*) „Wenn aus der wirkenden Ursache und dem Zwecke erkannt wird, so wird aus den Gründen der Sache erkannt." (Trendelenburg log. Unters. 2. Bd. S. 100.)

seins geltend gemacht hat. Wie im Alterthume bis an die neueste Zeit heran die platonische und die aristotelische Denkweise sich sonderten, so hat in unserm Zeitalter Kants Vernunftkritik zwei positiv entgegengesetzte Denkweisen, die idealistische in Fichte, Schelling und Hegel, die realistische in Herbart und Trendelenburg erzeugt und ausgeboren.

Jene, die idealistische — deren Grundlage die Vernunft ist (welche aber vergißt, daß der Geist durch den Verstand zur Vernunft gekommen) — wird von Fichte als ein absolutes Setzen des Subjects und Objects (des Ich und Nichtich), von Schelling als innere selbstbewußte oder intellectuale Anschauung und von Hegel als immanente dialectische Bewegung des Begriffs charakterisirt. Indem die Vernunft oder das Selbstbewußtsein, das Ich, gleichsam dicht über der Wurzel abgeschnitten und als ein absolut existirendes (gleichsam in der Luft und aus keinem Samen erwachsenes) Gewächs angesehen wird*), setzt sie sich als das Absolute, als das unmittelbar Gewisse des Bewußtseins, und geht somit von der Voraussetzung der absoluten Integrität der Begriffe, mithin von der Voraussetzung der unmittelbaren oder doch (bei Hegel) der in sich und durch sich allein vermittelten Wahrheit des im Begriffe, im Geiste Gegebenen und Vorgefundenen aus.**) Ihr gegenüber (aber auf einem viel beschränkteren Terrain) arbeitet die realistische Denkweise, die Denkweise des Verstandes, welche im Gegensatz zur idealistischen nach innen gekehrten Anschauung im Charakter der nach außen gerichteten Umschauung und Besinnung, in der Form der Reflexion (bei Herbart näher als „Methode der Beziehungen" bestimmt), sich bewegt und (namentlich bei Herbart) von der Nachweisung der relativen Un-

*) Fichte sagt in seiner Wissenschaftslehre (2. Ausg. S. 10): „Man hört wohl die Frage aufwerfen: was war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewußtsein kam? Die natürliche Antwort darauf ist: ich war gar nicht; denn ich war nicht Ich. Das Ich ist nur insofern, inwiefern es sich seiner bewußt ist." — Doch natürlicher würde statt dieser dialektischen die physiologische Antwort gegeben: das Ich, ehe es Ich wurde, war Proceß, der mit der Zeugung begann und zur Blüte des Selbstbewußtseins sich entwickelte. Das ganze Leben des Embryo und des Kindes von seiner Geburt an bis zum Moment, da es sich Ich nennt, ist demnach Keim und Wurzel des Ich, und dieses aus jenem Proceß zu erklären.

**) „Die Schellingsche Schule," sagt Herbart (s. kleinere philosoph. Schriften, 1. Bd. S. 548), „giebt, nach der Weise aller Schwärmer und gegen alle gesunde Philosophie, eine unmittelbare Anschauung des Wahren und Realen als ihre Erkenntnißquelle an."

wahrheit der Begriffe, nämlich der innern Widersprüche, mit welchen sie behaftet sind, ausgeht. Diese letztere Denkweise, die das **Werden** der Dinge zu erklären, sie zu **verstehen**, sich bemüht, geht skeptisch und analytisch zu Werke, und ihre Producte sind nur Ergänzungen im Reiche der Gedanken, ihre Arbeit ist gleichsam nur Flickarbeit. Dagegen verfährt die absolute Vernunftanschauung dogmatisch, überspringt mit dem (halbverständigen und ganz unvernünftigen) **Spinoza** den Begriff und die Bedingung des Werdens*) (setzt einen Anfang ohne einen Grund des Anfangens), oder substituirt dem vermittelten Werden einen dialektischen Hokuspokus (nach **Hegel**: „eine Einheit des Seins und des Nichts als die **Wahrheit** beider," welches dann „**Werden**" oder „**reines Uebergehen** mit Entfernung aller Zeit-

---

*) »Schellings Lehre,« sagt **Herbart** (a. a. O. S. 553), »ist eine Modification der Lehre vom absoluten Werden. Das Werden oder die Veränderung wird von vielen Philosophen absolut gesetzt, weil die gewöhnlichen Erklärungen desselben nach dem Causalbegriffe nicht ausreichen. Hier unterscheiden sich die Philosophen von dem gemeinen Verstande nur darin, daß sie die von diesem vergeblich versuchte Erklärung des Werdens wieder aufgeben und zur Rohheit der Anschauung zurückkehren. — Die Anschauung giebt hier den Widerspruch, daß ein Ding, welches noch dasselbe ist, wie zuvor, doch anders geworden ist, als es war. Wer nun das Werden absolut setzt, der läßt es bei diesem Widerspruch; und ein solches Philosophiren ist demnach in seiner einfachsten Gestalt nichts Anderes, als bloße Unterlassung und Zurückweisung desjenigen Denkens, welches zu vollführen eben die Schuldigkeit des Philosophen gewesen wäre. — Das Hinstellen widersprechender Begriffe, als ob sie eben in und mit dieser ihrer Ungereimtheit, ohne Verbesserung, die ächten Träger alles menschlichen Wissens sein könnten, hat nun **Schelling** mit gar vielen andern Philosophen gemein. Indem aber Andere, anstatt die Widersprüche klar an den Tag zu legen, vielmehr davon als von den unbegreiflichen Grenzpunkten menschlicher Einsicht reden, welche im Denken überwältigen zu wollen, viel zu kühn und eine Art von Frevel sein würde, legt uns **Schelling** mit dürren Worten die Widersprüche vor Augen, und verlangt dabei, daß wir sie eben als solche auch für nicht widersprechend, sondern für die allerklarsten, durchsichtigsten Einheiten annehmen sollen. Die Neuheit dieses Verlangens wirkt auf den Anfänger gerade so, wie auf manche Männer von hellem Blicke die Einsicht, daß, wohin unter den vorhandenen Systemen man sich auch wenden möge, überall das Unbegreiflichste in den unentbehrlichsten Principien liege, daher sie sich noch am liebsten bequemen, nur gleich anfangs **die große Synthesis des Sein und des Werden** zu vollziehen, das heißt, **die allerschneidensten Gegensätze für einerlei zu erklären, und hiemit den gröbsten, härtesten, unverzeihlichsten aller Widersprüche zum Anfangspunkte der Weisheit zu machen**; welches denn eben nicht besser ausgeführt werden kann, als von **Spinoza** oder von **Schelling** geschehen ist.«

vorstellung" genannt wird*), und überspinnt dann mit dem dialektischen Netze das Universum — Gottheit und Welt — um beide wohl in einander geknetet und dialektisch corrigirt, als Beute und Inhalt des absoluten Wissens davon zu tragen.**) Die idealistische Philosophie

*) S. Dr. Erdmann's Grundriß der Logik und Metaphysik. §. 32. — Mit dem Satze der Identität des Sein und des Nichts wird nicht bloß, wie man meint, dem gemeinen, sondern ebenso dem logischen Bewußtsein widersprochen. Die Identität zweier Begriffe setzen, weil der eine ohne den andern nicht gedacht werden kann und mit dem einen „eigentlich und vielmehr" der andere gedacht wird, heißt das Wesen und den Ursprung des Begriffs als Ausdruck des Begreifens und Unterscheidens, mithin als Entgegensetzung verkennen; jeder Begriff hat seine Gegensätze zur nothwendigen Voraussetzung. Wären Sein und Nichts identisch, so wären z. B. Recht und Unrecht, von welchen keins ohne das andere gedacht werden kann und jedes das andere zur nothwendigen Voraussetzung hat (ja das sprachlich spätere Unrecht geht begrifflich dem Recht voraus; denn Recht ist Stipulation gegen das Unrecht), ebenmäßig eins und dasselbe. — Ebenso unlogisch aber ist es auch, aus der Einheit identischer Begriffe einen dritten wesentlich (qualitativ) differenten (hier das Werden) ableiten wollen. Begrifflich setzt die Bewegung (das Werden) die Ruhe (das Sein) voraus, aber die Ruhe kann durch das bloße Nichtdenken derselben (durch das Nichts) nicht in Bewegung (das Sein nicht ins Werden) kommen: der Verstand fordert für die positive Folge den positiven Grund. Endlich aber läßt es sich wohl sagen, daß das Werden „für das reine Uebergehen mit Entfernung aller Zeitvorstellung" genommen werden müsse: aber ein „Gehen" — Bewegung — die reale Darstellung der idealen Zeit im Raume — ohne Zeitvorstellung denken ist unmöglich. — Daß man das Sein und das Nichts, insofern beide als „völlige Inhaltslosigkeit und Leerheit," oder als absolut qualitätlos, zusammenfallen, identificiren konnte, wird erklärbar: wie aber der auf der Hand liegende contradictorische Gegensatz des Seins, als des absolut Qualificabeln, und des Nichts, als des absolut Inqualificabeln, jene Identität nicht von vorne herein zersprengt hat, sondern sie zur Schmach des Verstandes, und trotz des Satzes des Widerspruchs, noch jetzt behauptet und daran festgehalten wird, ist kaum zu erklären. Hegel's System, welches den Gedanken als die Sache, den Begriff als das Begriffene geltend macht, und das Zeichen vom Bezeichneten (das Bild auf der Netzhaut vom Abgebildeten) nicht unterscheidet — dieser reine Idealismus wird zu aller Zeit als Denkmal dastehn, wie weit die Vernunft sich verirren kann, wenn sie vom Verstande sich löset.

**) Es fällt zwar auf den ersten Blick und gewissermaßen handgreiflich in die Augen, daß die wirkliche Welt durchaus nicht einer philosophischen Construction a priori und einer reinen Vernunft-Deduction entspricht, und nichts weniger als einem dialektischen Processe ähnlich sieht. Denn setzt man in Gedanken an den Anfang der Welt den Anfang der dialektischen Bewegung, das Sein „als reine Unmittelbarkeit" und „als die erste, d. h. abstracteste Kategorie" (und ignorirt man nur, daß man mit diesem „endlosen und unbestimmten" Sein, wirklich nur die Negation des Sein, die Aufhebung des Begriffs, des Denkens

weiß Alles, und was sie weiß, hat sie, indem sie nichts weiter zu thun hat, als, wie Hegel selbst (Rechtsphilos. §. 2) es ausdrückt, der „Selbstbestimmung des Begriffs" oder „der eigenen immanenten Entwickelung der Sache selbst nur zuzusehen"; die realistische dagegen muß an Wenigem, an einem Stückwerk des Wissens, sich genügen lassen, und muß dies Wenige mit vieler Arbeit erringen;*) — welches Wenige dann freilich, wenn es gewogen und nicht gemessen wird, jenes idealistische Allwissen gerade um so viel überwiegt, als die wache Anschauung den Traum.**) Auf der andern Seite aber läßt

---

und wirklich nichts als den leeren Wortklang aber keinen Begriff hat), so liegt es doch am Tage, daß dieses abstracte Sein unmöglich irgend einer beliebigen Bestimmung und Erfüllung seiner „Leerheit," irgend einer beliebigen Verdichtung ins Concrete hinein widerstreben könnte und nicht unter der Hand des Schöpfers ebenso fügsam sein sollte, als der Thon unter der Hand des Töpfers. Ließe es aber nun schon schwer sich denken, wie irgend ein idealistischer Philosoph als Schöpfer auf den genialen Einfall hätte kommen können, die reine Indifferenz seines abstracten Seins zu einer so herrlichen und mit so vielen und großen Differenzen behafteten Welt, zu einer Welt der mannigfaltigsten Dinge und des mannigfaltigsten Wechsels (und wohl nebenbei zu Curiositäten, wie z. B. der Ring des Saturn, die Kometen, Doppelsterne und Nebelflecke, die Vulkane und Erdbeben u. dgl. es sind) zu verarbeiten: so bliebe es doch noch viel unbegreiflicher, wie der Philosoph sein Werk, die Schöpfung, an so vielen Punkten so hätte vernachläßigen und verpfuschen können, wie es doch in der wirklichen Welt offen und unbestreitbar zu Tage liegt. Möge man ganz absehen von dem, was man das Böse und das Uebel nennt (die doch wirklich dem Kosmos nicht zum Schmuck gereichen), so ist es doch auch nicht zu leugnen, daß nicht nur ein Philosoph, sondern jeder verständige Mensch sich schwer am guten Geschmack (anderer Rücksichten nicht zu gedenken) versündigt haben würde, wenn er — die absolute Macht und den absolut tractabeln Stoff bei ihm vorausgesetzt — unsern Erdball z. B. mit einem solchen Welttheil wie Afrika, der kaum schlechter erdacht werden könnte, verunstaltet hätte. — Daraus aber dürfte denn doch wohl folgen, daß eine wahre Philosophie, d. i. eine philosophische Erklärung der wirklichen Welt, von concretern Principien, als jene „völlige Inhaltslosigkeit und Leerheit" sie darbietet, ausgehn müßte, um nicht nur den beliebigen sondern auch den unbeliebigen Inhalt — die Anomalieen — erklären zu können. — Die Ausflucht aber, daß die Anomalieen nur scheinbar Anomalieen für das beschränkte menschliche Urtheil sind, ist thörigt. Denn sind die Anomalieen nur scheinbar und nicht wirkliche Anomalieen, so ist auch die Herrlichkeit der Welt nur eine scheinbare und nicht eine wirkliche Herrlichkeit.

*) So erklärte z. B. Herbart (kl. philosoph. Schriften 2. B. S. 542) in Betreff seiner speculativen Psychologie (1813): »Ich bitte nicht zu glauben, daß ich mich schon im »Besitz« einer so unabsehlich weitläuftigen Wissenschaft wähne, von der ich höchstens die Grundlagen mag gefunden haben.«

**) »Von dem All redet man noch heute mit der größten Geläufigkeit; und

es sich auch nicht verhehlen, daß, während der Idealismus (die Phantasie in dialektischer Form) in den höchsten Höhen der Abstraction, im „Unendlichen" (sollte heißen: im Nicht-Denken) die Tiefen der Gottheit anzuschauen und zu durchschauen wähnt, die realistische oder die Reflexionsphilosophie bis jetzt wenigstens über die Scholle — über die wissenschaftliche Bearbeitung des Naturprocesses — sich noch nicht hat erheben, den Verstand noch nicht zur Vernunft wissenschaftlich hat entwickeln, und so ins Reich der Freiheit hinein und an die Gottheit hinankommen können.*) — Zwei mächtige Hebel sind jedoch in der Wissenschaft niedergelegt, welche in der Folge auf der Grundlage nüchterner Besinnung und streng gewissenhafter Forschung zu jener Erhebung der Reflexionsphilosophie zur Gottheit — doch zu solcher nicht als einer Idee, sondern als einem realen Wesen — wesentlich beitragen werden. Der eine derselben ist Herbarts Methode der Beziehungen und ihr zufolge die dialektische Bestimmung des Begriffes des Grundes als des nothwendig Zusammengesetzten, dessen Zusammensetzung eben die Folge hervorbringe (Metaphysik Thl. 2. S. 38). Den andern Hebel hat Trendelenburg in seiner exacten Entwickelung des Begriffes des Zweckes und mit der Nachweisung desselben in der Schöpfung dargeboten (Log. Untersuchungen, 2. Bd. S. 1).**) Diese beiden Begriffe des Grundes und Zweckes werden, wenn sie in ihrer wissenschaftlichen Strenge des Denkens der Besonnenen und Gewissenhaften sich bemächtigen, den einseitigen Ver-

---

über der Frage, ob es endlich sei oder unendlich, vergißt man, daß es als eine ganz unbestimmte und unzusammenhängende, unsymmetrische Menge von Körpern gegeben ist. Diese Körper zu organisiren und zu beleben, kostet unsern heutigen Magiern nur einen Zauberschlag; sie erklären das All für Eins! Ist ihnen denn die Einheit gegeben? Gewiß nicht! Aber seit Kant sind sie gewohnt Raum und Zeit als unendlich gegebene Größen jeder Erfahrung vorauszusetzen, und dieselbe damit zu umspannen; seit Fichte sind sie gewohnt, diese ganze Erfahrung zusammengefaßt im Ich zu vereinigen; seit Spinoza und Schelling sind sie gewohnt, das Ich aus sich herausgetragen als die universale Substanz zu betrachten. Lassen wir diese dichtenden Philosophen!« (Herbarts Metaphysik 2. Th. S. 9.)

*) Herbart fragte mich einst (1812), wie ich mit seiner Metaphysik meinen »Kirchenglauben« vereinigen könnte? »Was Sie meinen Kirchenglauben nennen,« entgegnete ich, »wird von Ihrer Metaphysik nicht berührt; ohne jenen Glauben aber bliebe mir ein weites Feld — das der Ewigkeit — finster und leer.«

**) »Die prästabilirte Harmonie, welche nach Leibnitz das Reich der Natur und das Reich der Sitten verknüpft, begegnet uns auf jedem Schritte in der Natur selbst.« (Log. Unters. 2. Bd. S. 6.)

stand zur Vernunft führen und die einseitige Vernunft zu Verstande bringen; im Reich der Natur wird man die Freiheit, den Schöpfer als freie Persönlichkeit, und im Reich der Freiheit die Bedingtheit der Freiheit durch Naturnothwendigkeit und den frei persönlichen Gott als den die Natur beherrschenden, aber deßungeachtet von ihren Gesetzen in seinem Wirken bedingten Gott erkennen. Man wird nicht meinen, daß man wisse, auch nicht sich rühmen, daß man wisse: man wird wissen, daß man weiß, und die Frucht der wahren Philosophie wird jene „Furcht" und jenes „Zittern" sein, mit welchen der Mensch, wie der Apostel ermahnt, „schaffen soll, daß er selig werde" (Phil. 2, 12). Alle bisherige Philosophie hat die Gemüther eingelullt; die wahre wird sie wecken.

Zur Zeit gehen indessen Verstand und Vernunft beide noch ihren eigenen isolirten Gang, nehmen von einander nur mit Geringschätzung — die Vernunft im Bewußtsein ihres hohen Zieles, der Verstand im Bewußtsein seines festen Bodens — Notiz, doch nicht mehr, als gerade unvermeidlich ist; und wo sie zusammentreffen, zanken sie sich.

Hier nun, inmitten dieser Spaltung des wissenschaftlichen Denkens, steht das Problem der Todesstrafe und dringt auf Lösung. Es dringt, sage ich, auf Lösung. Die Urtheile der Richter können nicht warten, bis die Philosophen einig geworden; bis sie aber einig geworden, bleibt jedes Urtheil, das auf den Tod erkennt, ein fragliches. Hat es freilich das uralte Herkommen für sich, so hat es dagegen eine bedeutende Minorität — ein bedeutendes Drittheil der öffentlichen Meinung, und dieses im Namen des sittlichen Fortschrittes, wider sich. War sonst eine Hinrichtung die bestimmteste und entschiedenste Manifestation der Heiligkeit des Gesetzes, so ist sie das heute nicht mehr. Seitdem die Todesstrafe im Volke, im Bewußtsein der allgemeinen Bildung, fraglich geworden, läßt sich der Zweifel nicht mehr bannen, ob nicht das Haupt des Verbrechers noch einem Ueberreste jener mittelalterlichen juristisch verknöcherten Gemüthsstellung zum Opfer falle, welche noch nicht vor gar langer Zeit Hexen verbrannte und Angeklagte auf die Folter spannte. Die Glorie des feierlichsten Actes der Gerechtigkeit ist dahin; und diese Glorie — wenn die Todesstrafe beibehalten wird — kann nicht entbehrt werden. Die Philosophen müssen sie ihr wieder verschaffen.

Die Philosophen? — Allerdings. — Die Kirche, die es vielleicht möchte und sollte, kann es nicht; sie kann die geschwächte Autorität der Bibel, wiewohl dieselbe im Alten Testamente (1. Mos. 9, 6)

die Todesstrafe anordnet und im Neuen (Röm. 13, 4) sie im Dienste Gottes vollziehen und demnach keinen Zweifel läßt, daß diese Strafe göttliche Autorität für sich hat, — die Kirche kann deßungeachtet das Ansehn dieser Aussprüche zu einer Zeit nicht unmittelbar wieder herstellen, in welcher das Religionspatent vom 30. März v. J., und mit demselben von Seiten des Staats das Zugeständniß nöthig geworden, daß die kirchliche Autorität keine unbedingte mehr sei. — Und weniger noch sind die Praktiker dazu vermögend. — Diese urtheilen objectiv nach dem Zwecke, subjectiv nach dem Gefühle; sie sehen den Verbrecher nur als Mittel an, oder fühlen mit ihm nur das Schreckliche der Strafe: ihre Aussprüche wären nicht gültig, auch wenn Uebereinstimmung möglich wäre, wie sie es nicht ist. — Wo nach dem Grunde gefragt wird, weil solcher zweifelhaft geworden, da kann der wichtigsten Entscheidung, der Entscheidung über menschliches Leben, allein der tiefste Grund — der absolute und unwidersprechliche — genügend entsprechen. Darum sind es die Philosophen allein, die Forscher, welche das geschwächte Ansehn der richterlichen Macht über Leben und Tod wieder herzustellen berufen sind.

Wohin aber soll man diese Frage weisen? — Der Verstand weiß nur von Mitteln, und auch der Mensch kann ihm nur Mittel sein. Ueberdieß kann Herbarts Idee der Billigkeit, als Grund der Todesstrafe, dort nicht imponiren, wo man nach andern Ideen diese Strafe, wie oben bemerkt worden, als eine „barbarische, ungerechte, unsittliche und zweckwidrige" verurtheilt. — Von selbst fällt daher das Problem der Todesstrafe der Vernunft anheim; die Vernunft, im Menschen den Selbstzweck anerkennend, kann auch allein über ihn richten.

Wo aber ist ihr Richterstuhl — wo ihr Gesetz?? — Jeder philosophirt, wie ihm der Schnabel gewachsen, und zweifelt nicht daran, leibhaftiger Repräsentant der Vernunft zu sein. Ist ja doch jede Individualität die gleich berechtigte und jede Meinung die gleich richtige! Daß freilich, wo Alle Recht haben, Niemand Recht hat, und daß die absolute Geltung der Individualität oder der Subjectivität alle Objectivität — mithin alle Wahrheit als solche — aufhebt und allen Streit zur bloßen Spiegelfechterei macht, das tritt nicht ins Bewußtsein. Jeder entscheidet für sich, und ist damit zufrieden: objective, allgemein gültige Entscheidung sucht man bei der Vernunft vergeblich; sie ist absolut unmöglich. — Den irrenden Verstand kann man zurechtweisen — die Erfahrung berichtiget ihn: ob aber die Vernunft irre, kann Niemand entscheiden; sie hat kein Re-

gulativ, für die Allgemeinheit ist sie todt. — Auf die Vernunft sich berufen, heißt heutzutage sein Ich als unbedingte Autorität setzen; — objective Vernunft existirt nicht. So steht die Frage in Betreff der Todesstrafe: sie muß entschieden werden, und — kann es doch nicht. — Der Staat wird freilich deßhalb nicht alsobald stürzen; daß man aber vor übergroßer Aufklärung dahin gekommen, daß Niemand Hand vor Augen sieht und Keiner den Andern, sondern Jeder nur sich selbst in dieser von Gott verlassenen Zeit hört — welcher Besonnene vermag das zu leugnen?

Entschiedener Beachtung werth ist jedoch der Umstand, daß alle Rechtslehren, die aus streng philosophischen Systemen entsprungen sind, die Todesstrafe fordern, wogegen die Bekämpfung derselben immer nur vom Dilettantismus ausgeht. So berichtet namentlich das Meyersche Conversationslexikon, welch ein ungemeines Aufsehn die berühmte Schrift des Marchese Beccaria über Verbrechen und Strafen (erschienen 1764) gemacht habe. Ueber das Buch selbst aber äußert es sich folgendermaßen:

„Unleugbar spricht sich in diesem Buche eine edle, humane Gesinnung, ein höchst achtungswerther Eifer für die allgemeinen Menschenrechte aus; aber von eigentlicher Wissenschaft, von einer Philosophie, welche gründlich in die Principien eindringt und die Gefühle und Empfindungen des bewegten Herzens einer scharfen, vorurtheilsfreien Prüfung unterwirft, findet man wenig oder nichts darin. Es giebt keine feste Theorie für die rechtlichen und socialen Verhältnisse und keine strengen Beweisführungen, sondern nur in beredten Phrasen ausgesprochene edle Gefühle. Natürlich kommt auch die Zuläßlichkeit der Todesstrafe, jene große Frage, die auch unsere Zeit noch bewegt, in dem Werke über Verbrechen und Strafen zur Sprache und wird verworfen; aber die ganze Argumentation gegen sie kommt im Wesentlichen nur auf Folgendes hinaus: „„der Mensch hat kein Recht, seines Gleichen zu tödten, und die Gesellschaft, welche der Complex aller Menschen ist, kann nicht mehr Rechte als der Einzelne haben; die Todesstrafe ist übrigens auch von keinem Nutzen, denn sie vermag solche, die wirklich geneigt sind, todeswürdige Verbrechen zu begehen, davon nicht zurückzuhalten.““

Ja, so verfährt die Dilettanten-Dialektik! Die Gefühle und Empfindungen, die das eine Mal mit dem Patriarchen in Lessings Nathan sprechen: „Thut nichts, der Jude wird verbrannt!“ und ein anderes Mal den zwar mißglückten aber doch prämeditirten Mord

einer Nebenbuhlerin durch den Mund einer Jury für straflos erklären*) — diese Gefühle und Empfindungen werden einer „scharfen, vorurtheilsfreien Prüfung" nicht unterworfen; was sie setzen, ist absolut gesetzt: die Conclusion steht absolut fest. — Aber das Beweisen ist nun einmal Sitte in der Welt; man fordert für die Conclusion Prämissen, für die Behauptung Gründe; man will nicht die unmittelbare, sondern nur die vermittelte, nicht die Wahrheit der Gefühle und Empfindungen, sondern nur die des Bewußtseins als allgemeine und gültige anerkennen; und zwar aus dem einfachen Grunde, weil der Mensch Glied der Gesellschaft ist und als solches nach allgemeinen Wahrheiten sich bequemen soll. — Diese Forderung will der Dilettant befriedigen; er muß also für seine Conclusion Prämissen herbeizuschaffen und seine Behauptung, mag sie wahr sein oder nicht, wahr zu machen suchen. — Fest steht es und ist gewiß — „sein edles Herz sagt es ihm" — die Todesstrafe ist ungerecht. — Aber wie das beweisen? Man muß zum Schließen sich entschließen; und da man mit der Conclusion fertig ist, so muß man rückwärts schließen; man macht die Conclusion zur Prämisse. „Die Todesstrafe," sagt man sich, „ist ungerecht;" daraus folgt, daß die Gesellschaft, welche sie verfügt, Unrecht thut und kein Recht dazu hat. Aber das soll auch noch bewiesen werden. Man muß also von der Gesellschaft auf die Einzelnen zurückgehn, welche die Gesellschaft bilden; und da findet sich denn, daß diese Einzelnen wirklich kein Recht haben, einander zu tödten. Nun ist die Sache klar: alle Einzelnen dürfen nicht tödten, ihre Gesammtheit darf also auch nicht tödten; — die Todesstrafe ist also Unrecht. — Daß die Einzelnen nicht die Rechte der Gesellschaft, sondern die Gesellschaft die Rechte der Einzelnen begründet, das ist nicht Jedem bewußt; und daß der

---

*) „Die des Mordversuchs angeklagte, unverehelichte Therese Kirchberg," so erzählt Held's Volksvertreter (im Aprilheft 1847), „war vor 5 Jahren Mutter eines Knaben geworden. Der Verführer hatte unter allen möglichen Vorwänden die Vollziehung der ihr versprochenen Heirath hinausgeschoben, war endlich nach Frankreich gegangen und hatte sich dort mit einer Andern verlobt. Therese macht sich auf, begiebt sich zu der Verlobten und dringt wiederholt aber vergeblich in dieselbe, ihre, der Geschwächten, frühere Rechte anzuerkennen und von der Heirath abzustehen. Als endlich diese hartnäckig widersteht, feuert Therese eine unter dem Mantel verborgene Pistole auf ihre Gegnerin ab, fehlt jedoch und packt sie nun, um sie zu erwürgen. — Die Geschwornen sprachen Theresen frei und diese wurde „im Triumphe nach Hause begleitet." — „Wie würde," so fragt Held, „die Entscheidung nach dem schriftlichen Verfahren ausgefallen sein?"

Einzelne zwar nicht das Recht hat, Andere zu tödten (weil er überhaupt als Einzelner noch gar keine Rechte hat), wohl aber überall und allezeit, wo er einzeln steht (z. B. im Walde unter Räubern), die vollkommene Befugniß besitzt, zu tödten, wer ihn angreift, — daran erinnert man sich gerade nicht. Hat doch der Dilettant seinen Satz so schön bewiesen, und — denn das ist eben die Hauptsache dabei — das Denken seinen Gefühlen und Empfindungen, den Geist seiner Seele, überhaupt das allgemeine Interesse seinem besondern dienstbar gemacht! — Wo die Todesstrafe verworfen wird, so lehrt es der Augenschein, dort herrschen die Gefühle und Empfindungen, und der Geist unterstützt sie mit groben Trugschlüssen.

Doch wir lassen die Kritik des fahrlässigen Denkens und wenden uns zum wissenschaftlichen Ernste.

Bereits oben ist gezeigt worden, daß Hegel von der Satzung des freien Willens bis zur Forderung der Todesstrafe nicht den Weg innerer Wahrheit führt. Dagegen ist nicht in Abrede zu stellen, daß er auf diesem Wege manches Goldkorn der Wahrheit niederlegt, welches der wissenschaftlichen Begründung jener Forderung wesentliche Dienste leistet.

Ist es freilich nicht ganz richtig, wenn Hegel (Rechtsphilos. §. 4) das Rechtssystem überhaupt als „das Reich der verwirklichten Freiheit" darstellt, indem dieser Freiheit der oberflächliche Begriff derselben als des Zustandes der bloßen Ungestörtheit zu Grunde liegt, so ist doch um so tiefer der Gedanke, daß dieses Reich der Freiheit „als eine zweite Natur," mithin als ein in sich und nicht bloß äußerlich begründetes und bedingtes, von organischen Kräften bewegtes und der ersten, der sinnlich gegebenen Natur, entgegengesetztes Wesen anzusehen sei. Mit dieser Ansicht wird die Freiheit ein innerlich bedingter Zustand; ein Zustand des Willens, der auch „in Fesseln" (§. 48) frei ist. — Und tiefer noch wird diese zweite Natur begründet, indem Hegel (§. 36) die Rechtsfähigkeit an die Persönlichkeit knüpft, und diese (§. 35) als „einfache Beziehung der Allgemeinheit des für sich freien Willens auf sich in seiner Einzelnheit," da man sich „in seiner Endlichkeit als das Unendliche, Allgemeine und Freie wisse," erklärt. Hienach ist die Persönlichkeit nicht bloß das Bewußtsein, sondern zugleich der Wille, als Einzelner der Gesammtheit gegenüber und in Beziehung auf dieselbe sich zu stellen; als Glied der Gesellschaft sich zu betrachten und betrachten zu lassen. Daraus aber folgt, daß der Staat als Rechts-

institut, seinem innersten Wesen nach, nicht, wie der gemeine Sinn und namentlich der Communismus ihn auffaßt, eine rechtliche Vertheilung der Güter (der Rechte) und der Arbeit (der positiven Pflichten), sondern mehr als das, eine Ordnung rechtlicher Willen — ein Willensverhältniß, nicht ein Sachverhältniß ist, und daher nicht sowohl, wie man gewöhnlich meint, auf guten Gesetzen, als vielmehr auf guter Gesinnung beruht.

Zu beklagen ist nur, daß dieses „Reich der Freiheit" — diese „zweite Natur" — bei Hegel eine wurmstichige ist, und von der ersten (von der „Freiheit des Fleisches;" Gal. 5, 13) sich wesentlich kaum unterscheidet. Der Wurmfraß der Hegelschen Rechtslehre ist die Bestimmung des Begriffs des Unrechts. — Das Unrecht wird nicht bloß überhaupt (§. 81) „als besonderer für sich vom allgemeinen verschiedener Wille" erklärt, der „in Willkür und Zufälligkeit der Einsicht und des Wollens gegen das auftrete, was an sich Recht sei," sondern bestimmter noch (§. 82) als Fortgang der „Erscheinung des Rechts als ein Gesetztes" (als Gesetz) „zum Schein — zur Entgegensetzung des Rechts an sich und des besondern Willens, als in welchem es ein besonderes Recht werde!"*) — Und so wird denn das Unrecht überhaupt und das Verbrechen insbesondere nur als „Zufälligkeit der Einsicht und des Wollens" — ja gewissermaßen als nothwendige Zufälligkeit, als Fortgang, als Entwickelung des „Rechts an sich," und wenn zwar nicht als „Recht an sich," so doch gewissermaßen als Recht, nämlich als „ein besonderes Recht, das nur dem allgemeinen sich entgegenstelle," erklärt und dargestellt: kein Verbrechen ist Bosheit, jedes nur Irrthum, nur „Zufälligkeit der Einsicht und des Wollens;" und auch diese Zufälligkeit ist fast unverschuldet, denn es ist ja das Recht an sich, welches im Unrecht zum Schein fortgeht — und, wer weiß, ob nicht unwiderstehlich fortgeht?

Das ist die Theorie, die dem Votum des Referenten Naumann zu Grunde liegt, wenn derselbe im Vereinigten ständischen Ausschusse also sich äußerte:

„Erwägt man die verschiedenen Seelenzustände, die Entwickelung

---

*) „Im Vertrage," so lauten die Worte, „ist das Recht an sich als ein Gesetztes, seine innere Allgemeinheit als ein Gemeinsames der Willkür und des besonderen Willens. Diese Erscheinung des Rechts, in welchem dasselbe und sein wesentliches Dasein, der besondere Wille, unmittelbar d. i. zufällig übereinstimmen, geht im Unrecht zum Schein fort, — zur Entgegensetzung des Rechts u. s. w.

der in der menschlichen Brust liegenden Keime zum Guten und Bösen, die meist nicht von dem Individuum abhängen, erwägt man, daß die Neigung zum Bösen sich zu einem Grade steigern kann, der jeden Widerstand individuell unmöglich macht, daß die dämonische Macht zuletzt eine unwiderstehliche wird" (Mehrere Stimmen: Nein, nein!), „erwägt man, daß bei jenen Seelenzuständen zwar eine äußere Zurechnungsfähigkeit angenommen werden könne, während die innere wahre fehle, und daß es nicht möglich ist, den kranken Seelenzuständen volle Berücksichtigung angedeihen zu lassen, also vollkommen gerechte Richter zu sein, so muß jedenfalls der möglichen Ungerechtigkeit wenigstens die Grenze gezogen werden, daß man das Leben nicht als Opfer fordert."

Man kann wohl voraussetzen, daß jene unterbrechenden Stimmen und ihr „Nein, nein!" gleicher Weise Ausdruck gewesen des Bewußtseins, daß nicht nur die äußere, sondern auch die innere Zurechnungsfähigkeit des Menschen anerkannt werden müsse, als auch Ausdruck des Gemüths, welches mit der Annahme einer „unwiderstehlichen dämonischen Macht," die über den Menschen kommen könne, in seiner Würde sich tief verletzt fühlt. Und der Correferent v. Mylius sprach sich ausdrücklich in diesem Sinn aus.

„Wenn es dahin bei uns gekommen sein sollte," sagte er, „die Willensbestimmung und ihre Freiheit bei jedem Menschen in Zweifel zu ziehen, welche Strafe wäre dann überhaupt gerechtfertiget? Müssen wir nicht vielmehr bei jeder Strafe uns fragen: können wir den Verbrecher als einen willensfreien Menschen behandeln? Ja, die Stimme des Gewissens spricht im Augenblicke des Todes anders, als vor vollbrachter That, und es ist ein wahres Wort des Dichters: „„Ein andres Antlitz zeiget die gewollte, ein andres die vollbrachte That."" Ja, ich glaube es, daß dann, wenn der Verurtheilte vor seinem letzten Richter zu erscheinen im Begriff steht, das Bild der That ihm in einer ganz andern Färbung erscheint. Dieser Seelenzustand kann uns aber nicht bestimmen, die Thaten der Menschen zu Producten einer dunkeln Naturgewalt zu machen, den Menschen Naturkräften unterzuordnen, die, ohne daß er ihren Ursprung kennt und ihre Erfolge weiß, seiner unbewußt wirken und ihm die Freiheit des Willens, das Edelste, was er besitzt, entziehen."

Nur bei Wenigen, das darf man voraussetzen, dürfte die Unzurechnungsfähigkeit des Menschen als Theorie und in der Form des Bewußtseins feststehen. Dagegen hat sich der Gemüther der

Zeitgenossen jenes wurmfräßige Rechtssystem Hegels in einem furchtbaren Grade bemeistert, und Gleichgültigkeit gegen das Unrecht unter dem Namen der Humanität ist der Eiterfraß am innern Leben der heutigen Gesellschaft. — Für diese Humanität giebt es kein Böses, keine Bosheit mehr, nur Schwäche „der Einsicht und des Wollens," und auch diese nur als „zufällige," den Umständen, nicht dem Willen anzurechnende. Der qualitative Unterschied der Gesinnung ist verlöscht, nur ein quantitativer wird noch anerkannt; man weiß nur vom Unterschiede „gesinnungsvoller" und „gesinnungsloser," aber nichts mehr vom Unterschiede guter und böser Menschen. Alle, auch die „Gesinnungslosen," wollen, nach Hegel, selbst im Unrecht noch den Fortgang des Rechts: Titus und Caligula, Aristides und Cartouche, der neunte und der eilfte Ludwig von Frankreich — Christus und Belial — sie sind nur verschiedene Nüancen des Rechts, des hellern und des dunklern, des allgemeinen und des besondern; die Einen, meint man, wissen, was sie thun, die Andern wissen es nicht; und das Wort Christi am Kreuze: „Vater, vergieb ihnen!" muß, so will es die Humanität, Allen gelten. „Gnade auf dem Hochgericht!" singt sie mit Schiller:

„Allen Sündern soll vergeben
Und die Hölle nicht mehr sein!"

Doch wird es ignorirt, daß Schiller selbst diese Worte in einer spätern Zeit strich und statt derselben singen ließ:

„Dem Verdienste seine Kronen,
Untergang der Lügenbrut!"

Endlich genirt es die Hegelsche Logik auch nicht, wenn sie die Unterscheidung des allgemeinen und des besondern Rechts, die als Unterschied des Umfanges in Betreff der Subjecte gebräuchlich ist, zu einem Unterschiede des Werthes macht, und überdieß unbeachtet läßt, daß alles Recht in Betreff des Berechtigten, mithin subjectiv und concret, besonderes, dagegen objectiv und abstract, oder in Betreff der Verpflichteten allgemeines Recht ist; alles Recht wird besonders (vom Einzelnen) genossen und allgemein anerkannt.

Aber noch an einem andern, und nicht an einem geringern Schaden laborirt Hegels Rechtslehre, indem sie (§. 92) die Gewalt oder den Zwang, „abstract genommen," als „unrechtlich" erklärt. „Gewalt oder Zwang," sagt Hegel, „zerstöre als Aeußerung eines Willens, welche die Aeußerung oder das Dasein eines (andern) Willens aufhebt, in ihrem Begriff sich unmittelbar selbst,"

und „daher sei Gewalt oder Zwang, abstract genommen, unrechtlich." — Diese Folgerung aber setzt voraus, daß jede Willensäußerung eines Andern, abstract genommen, als persönliche, freie, alle andern widerstrebenden Willensäußerungen ausschließende, respectirt werden müsse — eine Voraussetzung, die der wirklichen Welt nicht nur, sondern eben der Existenz des Rechts selbst geradehin widerspricht, und ganz vergißt, daß die Theorie nicht in die Luft bauen, sondern die wirkliche Welt erklären soll. — Hegel selbst sagt (§. 93, Zus.): „In Güte läßt sich gegen die Gewalt der Natur wenig ausrichten;" und wenn ein Lehrbuch der Gärtnerei behauptete, daß das Beschneiden, das gewaltsame Behandeln der Gewächse, „abstract genommen," wider die Regeln der Kunst streite, so würde man doch einwenden, daß ja eben mit dem Beschneiden die Kunst als solche anfange, und die Kunst vom gewaltsamen, aber geregelten Behandeln der Gewächse als von ihrem Princip ausgehe. Dasselbe gilt vom Zwange im Staate. Mit der Voraussetzung des Zwanges, (der, „abstract genommen," allerdings ungebührlich ist) als des gebührlichen, entsteht der Staat und mit dem Staate das Recht; das Recht als solches setzt den Zwang voraus, der daher, wenn auch in der Abstraction ungebührlich, so doch nimmer „unrechtlich" sein kann. Solche Begriffsverwechselung aber ist unvermeidlich, wo man die Wirklichkeit aus dem Auge verliert. Die Staatskunst fängt wie die Gartenkunst, und wie alle Kunst überhaupt damit an, der Natur Gewalt anzuthun; alle Kunst setzt die Natur als solche voraus, „gegen welche sich in Güte wenig ausrichten läßt." Und so kann denn auch jede Staatslehre, die nicht von der Erbsünde ausgeht, nur Hirngespinnst sein.

Die Folge aber solcher theoretischen, von der Wirklichkeit sich entfernenden Verirrung ist die, daß die Praktiker — die Geschäftsmänner — der Theorie nicht vertrauen, ihre eigenen Wege gehen, ihrer „moralischen Ueberzeugung," ihren „Gefühlen" folgen und die Seele herrschen lassen, wo der Geist regieren sollte.

Auf den ersten Blick möchte man freilich denken, der wissenschaftlichen Präcision fehle nichts, wenn nach Hegel (§. 93) „der Zwang davon, daß er sich in seinem Begriffe zerstöre, die reelle Darstellung" (dieses innern Widerspruchs) „darin habe, daß Zwang durch Zwang aufgehoben werde; und daß er daher nicht nur bedingt rechtlich, sondern nothwendig, — nämlich als zweiter Zwang, der ein Aufheben eines ersten Zwanges ist — nothwendig sei." — Die

Verbindung gleicher aber entgegengesetzter Größen (hier Zwang gegen Zwang) ergiebt, wie bekannt, die Aufhebung beider durch einander; und die Talion als Aufhebung des verbrecherischen Zwanges durch gleichen staatsrechtlichen Zwang („Auge um Auge") stände hiernach, so scheint es, theoretisch begründet da. — Aber der praktische Verstand merkt Unrath. — Zwang, als Aeußerung materieller Kraft, wird zwar unmittelbar durch ein gleiches Quantum (Angriff durch Abwehr) aufgehoben: aber gerade das verbietet der Staat und gestattet es nur im Falle der Noth, wenn seine Hülfe zu spät käme. Den vollendeten Zwang aber (besonders, wenn die Wiederherstellung nicht mehr möglich ist) hebt man durch Zwang nicht auf; und wo er sich aufheben läßt (wenn z. B. das Geraubte dem Räuber entrissen wird), da bleibt ein unaufgehobener Rest: der Zwang ist physisch, als That, aber nicht rechtlich, nicht als Willensäußerung, aufgehoben. Aufhebung des Zwanges durch Zwang kann daher gar nicht Strafgrund — die äußere materielle Seite des criminalen Vorgangs kann für sich kein Moment des Rechts sein.

Auch sagt ja Hegel selbst (§. 96): „Es ist der daseiende Wille, der allein verletzt werden kann," und bestimmt außerdem diesen „daseienden" Willen (§. 99), insofern er „an sich seiender Wille" — Recht an sich — ist und mit demselben übereinstimmt, sehr richtig und wahr (und für die Theorie der Strafe von höchster Wichtigkeit) als denjenigen Willen, der eben so sehr der Wille des Verletzers als des Verletzten, und überhaupt der Wille Aller sei. Alle — so lehrt es Hegels Anschauung — Alle werden durch das Verbrechen verletzt, und Allen wird durch die Strafe Genugthuung geleistet.

Aber diese, wie unten gezeigt werden wird, vollkommen begründete Ansicht der Strafe als Genugthuung für Alle — den Verbrecher selbst nicht ausgeschlossen — wird in den Grund verdorben durch das mangelnde Bewußtsein der innern Duplicität des Menschen. Weil Hegel Seele und Geist nur als verschiedene Potenzen einer und derselben Wurzel zu unterscheiden weiß, und in keiner seiner drei Potenzen (Seele, Bewußtsein, Geist) einen Fehler bemerkt, so ist auch zwischen einem Verbrecher und einem Heiligen kein größerer Unterschied als der des Grades.

„Die Verletzung," sagt Hegel (§. 100.), „die dem Verbrecher wiederfährt, ist nicht nur an sich gerecht; — als gerecht ist sie zugleich sein an sich seiender Wille, ein Dasein seiner Freiheit, sein

Recht; sondern sie ist auch ein Recht an den Verbrecher selbst, d. i. in seinem daseienden Willen, in seiner Handlung gesetzt. Denn in seiner als eines Vernünftigen Handlung liegt, daß sie etwas Allgemeines, daß durch sie ein Gesetz aufgestellt ist, das er in ihr für sich anerkannt hat, unter welches er also, als unter sein Recht subsumirt werden darf." — „Es ist nicht nur der Begriff des Verbrechens, das Vernünftige desselben an und für sich, mit oder ohne Einwilligung der Einzelnen, was der Staat geltend zu machen hat, sondern auch die formelle Vernünftigkeit, das Wollen des Einzelnen, liegt in der Handlung des Verbrechers; und es ist eben sowohl die Natur des Verbrechens, wie der eigene Wille des Verbrechers, daß die von ihm ausgehende Verletzung aufgehoben werde. Daß die Strafe darin als sein eigenes Recht enthaltend angesehen wird, darin wird der Verbrecher als Vernünftiges geehrt. — Diese Ehre aber wird ihm nicht zu Theil, wenn aus seiner That selbst nicht der Begriff und der Maßstab seiner Strafe genommen wird; — ebenso wenig auch, wenn er nur als schädliches Thier betrachtet wird, das unschädlich zu machen sei, oder in den Zwecken der Abschreckung und Besserung."

Fehlt noch etwas, um die Strafe vollkommen zu rechtfertigen, wenn sie ebensowohl mit der Natur des Verbrechens als mit dem eigenen Willen des Verbrechers überstimmend dargestellt wird? — Die Vernunft, als Bewußtsein des Rechts an sich, ist ja auch des Verbrechers Vernunft und sein an sich seiender Wille! — Aber dieselbe Vernunft als daseiender Wille — als praktische Vernunft — setzt in seiner Handlung ein anderes, ein besonderes Recht: hier empört sich also Vernunft gegen Vernunft, daseiender Wille gegen seienden Willen, in einem und demselben Subject; eine Vernunft, die das Allgemeine im Besondern, und auch das Besondere (die verbrecherische Handlung) als Allgemeines, als Gesetz, will — eine in sich gespaltene und doch nicht etwa doppelte Vernunft wird im Verbrechen sichtbar; eine Vernunft, die theoretisch und praktisch mit sich selbst im schneidendsten Widerspruche steht. — Fragt der Apostel (Jac. 3, 11): „Quillet auch ein Brunnen aus Einem Loche süß und bitter?" — so antwortet Hegel: allerdings; aus Einer Vernunft quillet Recht und Unrecht, und beides als Recht und zugleich als nothwendig. Denn „den Uebergang zum Unrecht macht (§. 81) die logische höhere Nothwendigkeit, der zufolge die beiden Momente des Begriffs, des Rechts an sich und des Rechts in sei-

ner Existenz, oder des Willens als allgemeiner und besonderer, als für sich verschieden gesetzt sind, was zur abstracten Realität des Begriffs gehört." — Und behauptet ein anderer Apostel (Röm. 7, 23): „Ich sehe ein ander Gesetz in meinen Gliedern, daß da widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüthe," so entgegnet Hegel: Von einem besondern Gesetz in meinen Gliedern weiß ich nichts; meine Glieder sind „Geist von meinem Geist, und die Fremdheit ist verschwunden;" dagegen sehe ich in meinem Gemüthe ein Gesetz, das ist eins — Vernunft — aber auch zwei; eine Vernunft, die als allgemeine sich verklagt, daß sie (nach §. 90, Zus.) im Verbrechen „weder das Recht an sich noch den Schein des Rechts respectire, und demnach beide Seiten desselben, die objective und die subjective, verletze," die jedoch als besondere nicht mehr nach altheidnischer Weise (Röm. 2, 15) die Verletzung des Rechts an sich nur „entschuldiget," sondern geradehin das Verbrechen insofern es „Begriff" ist, als wesentliche, und insofern es „Wollen des Einzelnen" ist, als formelle Vernünftigkeit rechtfertiget.

Hegel schließt nun freilich, daß der Verbrecher unter das Gesetz seiner Handlung „als unter sein Recht subsumirt werden dürfe:" warum das aber gerade nothwendig sein soll, wenn der Verbrecher es nicht selbst ausdrücklich begehrt und wenn nicht dem Verbrecher zu Gunst und zu Ehren die Strafe über ihn verhängt wird, ist gar nicht abzusehn. Die Zwecke der Abschreckung und Besserung verwirft Hegel: er will das Verbrechen durch Strafe, Zwang durch Zwang, aufgehoben wissen. Warum aber äußerlich aufgehoben werden soll, welches, wie gezeigt worden, äußerlich nicht aufgehoben werden kann — und warum man mit dem Willen des Verbrechers, der ja innerlich die That aufhebt, die er verurtheilt, nicht zufrieden sein will, bleibt unerklärt. — L. Feuerbach absolvirt sich als ein Hegelisch vernünftiges Subject auch ohne Strafe. „Wenn ich auch selbst nicht vollkommen sein kann," sagt er („Wesen des Christenthums," S. 208), „so liebe ich doch wenigstens an Andern die Tugend, die Vollkommenheit. Wenn daher einst der liebe Gott wegen meiner Sünden, Schwächen und Fehler mit mir rechten will, so schiebe ich als Fürsprecher, als Mittelspersonen, die Tugenden meiner Freunde ein. Wie barbarisch, wie unvernünftig wäre der Gott, der mich verdammte wegen Sünden, welche ich wohl begangen, aber selbst in der Liebe zu meinen Freunden, die frei von diesen Sünden waren, verdammte!" — Und doch erschwert Feuerbach sich noch

die Straflosigkeit ganz unnützer Weise. Denn abgesehen davon, daß solche Freunde, die uns mit Sünden lieben, die sie hassen, schwer zu haben sind, so kann man ja als ächter Hegelianer auch ohne dieselben ganz gut den Kopf aus der Schlinge ziehn. Man darf ja nur auf den seienden Willen, der Tugend und Vollkommenheit „an Andern" liebt, auch ohne Rücksicht auf Andere, sich berufen, daß er Tugend und Vollkommenheit liebe und die Sünden des daseienden Willens verdamme. „Wie barbarisch, wie unvernünftig wäre der Gott, der den Menschen wegen Sünden verdammte, die der daseiende Wille wohl begangen, der seiende aber verdammt hat!"

Das ist die Consequenz einer Philosophie, die nur einen verschiedenen Grad der Entwickelung zwischen Seele und Geist, aber nicht einen wesentlichen Unterschied derselben kennt; und das ist die Frucht vom Baume der gegenwärtig entwickelten Wissenschaft und Erkenntniß, deren Gift die Sittlichkeit der Zeitgenossen in ihrer Wurzel angefressen hat.

Ist es aber nicht sonderbar, wenn Philosophen, wie z. B. Hegel und Krug, im Resultate übereinstimmen und doch in der Grundlegung so diametral einander entgegenstehn? Kann aus entgegengesetzten Ursachen gleiche Wirkung folgen? Bei der Todesstrafe trifft dieß zu; beide fordern sie. Aber Krug sieht im Verbrecher ein wüthendes und reißendes Thier (das jedoch so vernünftig sein sollte, sich selbst zu sagen: „ich bin unwürdig, hinfort unter Menschen zu leben"), wogegen Hegel die Strafe für den schlechthin vernünftigen Menschen verlangt, der vor seiner That „ein Gesetz aufstellt, das er für sich anerkennt," jedoch nach derselben es wieder abgeschafft und aufgehoben wissen will, und den der Staat daher ihm zu Ehren etwa wegen Meineid an den Pranger stellt und wegen Mordes dem Henker überliefert. — Hegel verabscheut es, den Verbrecher „nur als schädliches Thier zu betrachten, das unschädlich zu machen sei," und verwirft auch deßhalb die Feuerbach'sche Straftheorie, welche die Strafe auf Androhung gründe. „Die Drohung," sagt er (§. 99, Zus.), „setzt den Menschen als nicht Freien voraus, und will durch die Vorstellung eines Uebels zwingen. Das Recht und die Gerechtigkeit müssen aber ihren Sitz in der Freiheit und im Willen haben, und nicht in der Unfreiheit, an welche sich die Drohung wendet. Es ist mit der Begründung der Strafe auf diese Weise, als wenn man gegen einen Hund den Stock erhebt, und der Mensch wird nicht nach seiner Ehre und Freiheit, son-

dern wie ein Hund behandelt." — Stehen hier nicht gleichsam zwei Erziehungsmethoden einander gegenüber, von welchen die eine unter Kindern nur Ruthe und Stock zu handhaben weiß, wogegen die andere allein durch „vernünftige Vorstellungen" nicht bloß belehren sondern auch bessern will? Ueberall die sündliche Einseitigkeit, die den Menschen so übersichtig macht! — Daß dem Menschen wohl beides gebühre — seiner Hundenatur der Stock (das Leiden) und seiner Gottesnatur das Wort (welches „scheidet Seele und Geist und ein Richter ist der Gedanken und Sinnen des Herzens;" Hebr. 4, 12) — beides, weil beide Naturen, die hündische wie die göttliche, seine Menschennatur begründen, — das wird übersehen.

Welch ein Vertrauen soll aber ein Resultat gewinnen, das aus entgegengesetzten Principien abgeleitet wird? Kann es den Verdacht abwehren, es sei vorher in der bloßen Gemüthsstimmung, in der Meinung, festgestellt, und die Gründe seien hintennach gekommen; das Resultat sei nicht um der Gründe, sondern die Gründe um des Resultates willen da? Das aber ist eine Manier, die man gemeinhin „Ausflüchte suchen" nennt; und die Philosophie hat unter den Laien fast das Ansehn, als sei es eine besondere Kunst — Ausflüchte zu suchen. — Noch ist die Philosophie nicht erschienen, die auch ihr Nichtwissen zu bekennen entschlossen wäre; die nirgend Ausflüchte — nirgend taliter qualiter „sich zu helfen," die Widersprüche zu verdecken, den Einwendungen zu entschlüpfen — suchte, und ihrer Lücken so klar wie ihrer Fülle sich bewußt wäre; noch fehlt die auf den Fortschritt und nicht auf den Stillstand angelegte, die nicht fertige Philosophie, die Philosophie der entschiedenen Wahrheitsliebe. Nun steht es zwar seit Menschengedenken fest, daß, wie Hegel (§. 7 der Encyklop.) es ausdrückt, die Philosophie „wesentlich Encyklopädie, nothwendig System sei, indem das Wahre nur als Totalität und nur durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede in seiner Nothwendigkeit und als Freiheit des Ganzen erkannt werden könne;" — „die Philosophie," sagt er (Rechtsphil. §. 2, Zus.), „bildet einen Kreis; sie hat ein Erstes, Unmittelbares, da sie überhaupt anfangen muß, ein nicht Erwiesenes, das kein Resultat, sondern unmittelbar relativ ist, indem es an einem andern Endpunkte als Resultat erscheinen müsse; die Philosophie sei eine Folge, die nicht in der Luft hänge, nicht ein unmittelbar Anfangendes, sondern ein sich Rundendes; — ein Philosophiren ohne System könne daher nichts Wissenschaftliches sein." Giebt man

aber von der Natur zu, daß, wie Hegel in der Vorrede sagt, „die Philosophie sie zu erkennen habe, wie sie ist, daß der Stein der Weisen irgendwo, aber in der Natur selbst verborgen liege, daß sie in sich vernünftig sei, und daß das Wissen diese in ihr gegenwärtige, wirkliche Vernunft als ihr immanentes Gesetz und Wesen zu erforschen und begreifend zu fassen habe," so kann die Naturphilosophie ebenso wenig wie die Natur selbst, die nirgend Kreislauf, sondern überall Anfang, Mittel, Ende — Keim, Entwickelung, Reife — ist, einen Kreis bilden und sich rundend sein. Von der Oberfläche, von der Erscheinung, bis zu dem irgendwo verborgen liegenden Stein der Weisen ist eine Linie, und wenn auch keine gerade, so doch gewiß keine Kreislinie, sondern Hingang und Rückgang, Analysis und Synthesis. — Aber vor Erscheinung der wahren Philosophie wird jede zufällige Ansicht ebenso viel werth sich dünken als jedes Resultat der tiefsinnigsten Speculation, und Niemand wird diesen selbstbestimmten Werth ihr streitig machen können.

H. Stephani (s. oben S. 22 in der Note) hätte daher immer seine philosophischen Thränen sparen können, wenn er, „herzlich erschrocken" über Kants Wiedervergeltungsrecht, fürchtete, daß „dieser Irrthum eines viel geltenden Mannes viele hundert Menschen zum Tode befördern" werde. Als Neuerer gelten die Philosophen schon wenig, obschon sie als solche auf ihrem Posten stehn; als Erhalter des Herkommens aber gelten sie gar nichts, denn das Herkommen erhält sich selbst. Wenn aber Philosophen auf der Seite des Alten, des Herkommens, stehn, dann sollte dieses bei Verständigen das Vorurtheil für sich haben.

Das Vorurtheil steht demnach auf Seiten des alten Herkommens und der Gerechtigkeit der Todesstrafe nach dem Strafprincip der Rache, wenn Kant (a. a. O. S. 198) sagt: „Nur das Wiedervergeltungsrecht (jus talionis), aber, wohl zu verstehen, vor den Schranken des Gerichts (nicht in deinem Privaturtheil), kann die Qualität und Quantität der Strafe bestimmt angeben; alle andern sind hin und her schwankend, und können, anderer sich einmischenden Rücksichten wegen, keine Angemessenheit mit dem Spruch der reinen uud strengen Gerechtigkeit enthalten. Und wenn dieß gleich dem Buchstaben nach nicht möglich ist, so kann es doch der Wirkung nach immer geltend bleiben. — Nur wenn Jemand gemordet hat, so muß er sterben. Es giebt hier kein Surrogat zur Befriedigung der Gerechtigkeit. Es ist keine Gleichartigkeit

zwischen einem noch so kummervollen Leben und dem Tode, also auch keine Gleichheit des Verbrechens und der Wiedervergeltung, als durch den am Thäter gerichtlich vollzogenen, doch von aller Mißhandlung, welche die Menschheit in der leidenden Person zum Scheusal machen könnte, befreieten Tod. — Selbst, wenn die bürgerliche Gesellschaft freiwillig sich auflösete, müßte der letzte im Gefängniß befindliche Mörder zuvor hingerichtet werden, damit Jedermann das wiederfahre, was seine Thaten werth sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedrungen hat."

Und ebenso Hegel. „Das Aufheben des Verbrechens," sagt er (§. 101), „ist insofern Wiedervergeltung, als sie dem Begriffe nach Verletzung der Verletzung ist und dem Dasein nach das Verbrechen einen bestimmten qualitativen und quantitativen Umfang, hiermit auch dessen Negation als Dasein einen eben solchen hat. Diese auf dem Begriffe beruhende Identität ist aber nicht die Gleichheit in der specifischen, sondern in der an sich seienden Beschaffenheit der Verletzung, — nach dem Werthe derselben. Die innere Identität ist es, die am äußerlichen Dasein sich für den Verstand als Gleichheit reflectirt. — Es ist sehr leicht, die Wiedervergeltung (als Diebstahl um Diebstahl, Raub um Raub, Auge um Auge, Zahn um Zahn — wobei man sich vollends den Thäter als einäugig oder zahnlos vorstellen kann) als Absurdität darzustellen: der Begriff hat damit gar nichts zu thun. Der Werth als das innere Gleiche der Sachen, die in ihrer Existenz specifisch ganz verschieden sind, ist eine Bestimmung, die schon bei den Verträgen vorkommt. — Was die Wiedervergeltung zunächst gegen sich hat, ist, daß sie als etwas Unmoralisches, als Rache erscheint, und daß sie so für ein Persönliches gelten kann. Aber nicht das Persönliche, sondern der Begriff führt die Wiedervergeltung selbst aus. Die Rache ist mein, sagt Gott in der Bibel, und wenn man in dem Worte Wiedervergeltung etwa die Vorstellung eines besondern Beliebens des subjectiven Willens haben wollte, so muß gesagt werden, daß es nur die Umkehrung der Gestalt selbst des Verbrechens gegen sich bedeutet. Die Eumeniden schlafen, aber das Verbrechen weckt sie; und so ist es die eigene That, die sich geltend macht. — Wenn nun bei der Vergeltung nicht auf specifische Gleichheit gegangen werden kann, so ist diese doch anders beim Morde, worauf nothwendig die Todesstrafe steht. Denn da das Leben der ganze Umfang des Daseins ist, so kann die Strafe nicht in einem Werthe,

den es dafür nicht giebt, sondern wiederum nur in der Entziehung des Lebens bestehen. — Das Aufheben des Verbrechens ist in dieser Sphäre der Unmittelbarkeit des Rechts zunächst Rache, dem Inhalte nach gerecht, insofern sie Wiedervergeltung ist. Aber der Form nach ist sie Handlung eines subjectiven, eines besondern Willens, und wird als solcher eine neue Verletzung; sie verfällt als dieser Widerspruch in den Progreß ins Unendliche und erbt sich von Geschlechtern zu Geschlechtern ins Unbegrenzte fort; bei ungebildeten Völkern ist die Rache eine unsterbliche. — Dagegen sind die Personen des Gerichts zwar auch Personen, aber ihr Wille ist der allgemeine des Gesetzes, und sie wollen nichts in die Strafe hineinlegen, was nicht in der Natur der Sache sich vorfindet." —

So urtheilt Hegel. Wenn er indessen jenen Widerspruch, den die Form der Rache als „die Handlung eines subjectiven und besondern Willens" und somit als „neue Verletzung" mit sich führt, in der Art (§. 103) lösen will, daß er „eine vom subjectiven Interesse und Gestalt, so wie von der Zufälligkeit der Macht befreite, mithin nicht rächende, sondern strafende Gerechtigkeit" fordert, so fordert er offenbar Ueberflüssiges. Ist die Form der Rache, die den Widerspruch in sich trägt, beseitigt, treten Gerichtspersonen an die Stelle des Beleidigten: so ist es kein Widerspruch mehr, wenn die strafende Gerechtigkeit zugleich als die rächende angesehn und dergestalt die Heiligkeit der Rache anerkannt wird, wie jenes Bibelwort: „Die Rache ist mein, ich will vergelten, spricht der Herr" (Röm. 12, 19), und jenes andere (Röm. 13, 4): „Die Obrigkeit ist Gottes Dienerin, eine Rächerin zur Strafe über den, der Böses thut," sie geltend machen; es ist kein Widerspruch, die Heiligkeit der Rache anzuerkennen nach Hegels eigenem Worte: „die Rache ist dem Inhalte nach gerecht."

Endlich darf noch eine andere der Hegelschen im Princip entgegengesetzte, doch in Betreff der Todesstrafe mit ihr übereinstimmende Straftheorie nicht unberücksichtiget bleiben. Es ist die, welche Stahl in seiner „Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht" (Heidelberg bei Mohr, 1830, 33, 37) aufgestellt hat.*)

„Christliche Philosophie" will Stahl (1. Bd. S. 353) seiner Entwickelung der Rechtslehre zu Grunde legen. „Ein Zug der

*) Daß hier die neuere Ausgabe dieses Buches nicht eingesehen worden, dürfte für den Zweck unerheblich sein.

neuesten Philosophie," sagt er, „der mit den ersten Anfängen des Systems Schellings beginnt, ist das Streben, eine christliche zu sein. Dieses Streben ist Thatsache. — Daß Christus und die Idee eins sind, ist jetzt, in dem gebildeten Deutschland wenigstens, außer Zweifel. Denn das sagt die Religion und sagt jetzt alle unsere Philosophie. Das aber ist der entscheidende Gegensatz: ist Christus die Idee, oder ist die Idee Christus?"

Dagegen sagt Schelling in seiner Vorrede zu Steffens nachgelassenen Schriften (S. XVII): „Die Philosophie soll vor nichts erschrecken; auch nicht wenn sie durch Nothwendigkeit der Sache in Berührung mit der positiven Religion kommt. Nicht wohin sie gelangen darf, läßt sich ihr vorschreiben. Nur daß sie, um Philosophie zu sein, in ihrem Anfange schon mit jeder Autorität, welchen Namen sie trage, gebrochen habe, muß vorausgesetzt werden, daß sie also selbst den Namen christliche Philosophie ablehne, nicht nur im Sinne formeller Abhängigkeit, sondern auch im Sinne materieller Uebereinstimmung, da diese für sie als Philosophie keine Bedeutung hat."

Schelling hat Recht. Philosophie und Christenthum können ebenso wenig zu einer einigen eigenthümlichen Erkenntnißweise verschmelzen als Mathematik und Christenthum. Sie können einander berühren, in vielen Punkten einander decken, aber nimmer zu einer und derselben Geistesthätigkeit in einander sich fügen. In gleicher Weise wie die Philosophie, als die durch reines Denken vermittelte Erkenntniß des Wesens der Dinge, der Erfahrung und sinnlichen Anschauung gegenübersteht, zwar mit derselben Hand in Hand gehen, an ihr und durch sie sich orientiren, mit derselben einig, aber nimmer mit ihr Eins werden kann: also verhält sie sich auch zum Christenthume, welches einzig und allein auf der Autorität Christi beruht. Das nachdrucksvolle, Matth. 5, 20—48 siebenmal wiederholte Wort Christi: „Ich aber sage euch," — dieses Wort, welches ebensowohl formell mit seinem Ich als materiell mit seinem Aber von jedem andern Erkennen — von jeder andern Erkenntnißweise, als der im Glauben an den Zimmermannssohn, und von jedem andern Erkenntnißinhalt, als dem in seinem Worte enthaltenen — sich sondert — dieses Wort ist Princip und Fundament des Christenthums, und begründet eine Erkenntnißart, die mit der philosophischen im entschiedensten Widerspruche steht. — Möge man daher zu einem Gliede jenes oben von Stahl aufgestellten Gegensatzes sich bekennen,

zu welchem man wolle, — möge man behaupten: Christus sei die Idee, oder die Idee sei Christus, — (möge man zum historischen oder zum idealen Christus sich bekennen): auf beiden Seiten kommen Christenthum und Philosophie nicht zusammen. Ist Christus die Idee, so ist die Idee nicht philosophisch; soll aber die Idee Christus sein, so ist die Idee nicht christlich, auch wenn sie mit Christlichem übereinstimmt. Alle Erkenntniß, insofern sie nicht bloß christlichen Inhalt hat, sondern auch christlich erkannt ist, beruht durchaus nicht auf speculativer Forschung, sondern allein auf „einem hörenden Ohr und sehenden Auge, die beide der Herr macht" (Spr. Sal. 20, 12) — beruht allein auf der Kniebeugung im Namen Jesu (Phil. 2, 10).

Und nirgend dürfte wohl das, im Verhältniß zur Philosophie disparate Wesen des Christenthums greller hervortreten, als gerade bei der Staats- und Rechtslehre. Stahl selbst gesteht dieß zu, indem er (2. Bd. 1. Abth. S. 220) bemerkt, daß „die christliche Offenbarung gegen Recht und Staat gleichgültig sich verhalte, denn sie habe es nur mit dem Ewigen zu thun; sie gebe zwar Vorschriften, wie der Christ sich gegen Recht und Staat verhalten solle, aber nicht wie Recht und Staat beschaffen sein sollen." — „Ueber die Stellung des Staats im ganzen Weltplan," sagt er, „deren Kenntniß nicht der Religion und Sittlichkeit, sondern der Wissenschaft angehöre, und über die Beschaffenheit seiner Verfassung und Verwaltung gebe die christliche Offenbarung keinen Aufschluß und kein Gebot" (2. B. 2. A. S. 15). — Und diese Fremdheit des Christenthums gegen den Staat legt Christus vielfältig zu Tage. „Mein Reich," sagt er (Joh. 18, 36), „ist nicht von dieser Welt;" — „Mensch, wer hat mich zum Richter oder Erbschichter über euch gesetzt?" (Luc. 12, 14) — „gebet dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist" (Matth. 22, 21). In allen diesen Worten stehen Staat und Christenthum entschieden gesondert; doch mehr noch und bedeutsamer in dem Schweigen, welches Christus seinen Richtern, die den Staat repräsentiren, entgegenstellt (Marc. 14, 61; Luc. 23, 9; Joh. 19, 9). Der Christ ist „unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat" (Röm. 13, 1); und die da Gewalt hat, ist ihm eben darum die legitime, „denn es ist keine Obrigkeit, ohne von Gott;" der Christ schickt sich, wie man es in der Fremde thut, in jede Sitte, in jede Verfassung, und betet „für alle Obrigkeit" (1. Tim. 2, 2). — Dagegen steht das christliche Recht mit dem bürgerlichen geradezu im Widerspruch: die Verletzenden verurtheilt es bei weitem härter, und die

Verletzten läßt es ohne Schutz. Sagt das bürgerliche Recht: „wer da tödtet, der soll des Gerichts schuldig sein," so sagt dagegen das christliche: „wer mit seinem Bruder zürnet, der ist des Gerichts schuldig;" und gebietet das bürgerliche Recht: „du sollst nicht ehebrechen," so verurtheilt das christliche schon den begehrlichen Anblick eines Weibes als Ehebruch. — Wenn dagegen das bürgerliche Recht, um dem Uebel zu wehren, die Strafe verordnet: „Auge um Auge, Zahn um Zahn," so will dagegen das christliche, daß man „dem Uebel nicht widerstreben" und um den Schutz des Staats gegen Unrecht sich nicht bemühen soll (Matth. 5). — Hier stellt sich offenbar ein so schroffer Gegensatz zwischen bürgerlichen und christlichen Geboten heraus, daß man auch vom „christlichen" Staat unmöglich verlangen kann, nach christlichen Gesetzen zu verfahren; Princip und Wesen des Staats müssen nothwendig außerhalb des Christenthums liegen.

Stahls System des Rechts hat demnach durch die fundamentale Verbindung disparater, unvereinbarer Elemente — nämlich durch die Verbindung der Lehre des bürgerlichen Rechts mit der christlichen Glaubenslehre — eine schiefe, gewissermaßen geborstene Grundlage erhalten, die, wie sich von selbst versteht, auf sämmtliche Begriffsbestimmungen nur verwirrend hat einwirken können. — Und dieß offenbart sich dann auch unverkennbar in den Bestimmungen der Begriffe des Rechts und des Staates, des Verbrechens und der Strafe.

Daß Stahl von der Erbsünde ausgeht, das ist die Wahrheit seines Systems. „Die Sünde," sagt er (2. B. 1. A. S. 101), „hat das zeitliche Reich begründet. Es geht daher aus von dem Zustande der Trennung — der Noth und des Elends, der Verblendung und der Unwissenheit." — „Es ist der Fluch der Arbeit und der Abhängigkeit vom Bedürfnisse, worauf das Vermögen, das Böse selbst, auf welches das Strafrecht sich gründet. Alle Institute sind auf die Beschränktheit unserer irdischen Natur berechnet. Der Staat trägt den Charakter der Aeußerlichkeit und Unwahrheit: ein Mensch muß hier Statthalter der göttlichen Lenkung sein, die arithmetische Stimmenmehrheit Vertreter der Ueberzeugung, mit welcher Gott die Gemüther erfüllt. So soll der Staat Gott zum Werkzeuge dienen; aber oft treten Recht und Staat als eine von Gott unabhängige, gegen ihn selbst widerspenstige Macht zwischen ihn und die Menschheit" (S. 219 f.) — Und wiederum oben (S. 101 f.) wird gesagt: „Die Führung dieses zeitlichen Reiches ist äußerlich; eine Führung durch Schicksal und Begebenheit, so daß der Plan Gottes vollbracht wird, ohne daß die

Menschen ihn wollen oder auch nur kennen. — Immer aber bleibt eine Kluft zwischen dem zeitlichen und dem ewigen Zustande, welche die Geschichte mit ihrer Entwickelung nicht ausfüllen, die sie durch keine Uebergänge vermitteln kann." — „Durch die Sünde," so steht es bei Stahl fest (2. B. 2. A. S. 12), „sind Recht und Staat nothwendig."

Aber wie verhalten sich Recht und Staat zu ihrem Ursprunge, zur Sünde? — Stahl stellt sie wie Heilmittel dar, die dem Schaden der Menschheit, wenn zwar nicht völlig, so doch theilweise abzuhelfen bestimmt seien. Und das ist der Irrthum, der das ganze System durchdringt. Recht und Staat sind nicht Heilmittel (wie könnte sonst wohl summum jus summa injuria sein?), sondern Hülfsmittel der Heilung, sind dem Verbande ähnlich, der um Heilmittel und Wunde, um das Pfropfreis und den gepfropften Ast gelegt wird, und dem Heilmittel wie der Heilung überhaupt Schutz gewährt, ohne darum selbst Heilmittel zu sein. Aber bei Stahl stehen Recht und Staat höher.

Der Sittlichkeit stellt er das Recht allerdings nicht gleich. „Alle Verhältnisse," sagt er (2. B. 1. A. S. 115), „müssen, wenn sie dem Recht angehören sollen, aus gegenseitigen Beziehungen und Banden der Menschen unter einander bestehen," wogegen die Sittlichkeit — „die Herrschaft über die Sinnlichkeit" — ebenso wie der religiöse Glaube „den Menschen nicht unmittelbar an den Menschen, sondern unmittelbar an ein Höheres bindet." — Doch findet er auch wiederum (S. 117) zwischen Sittlichkeit und Recht einen gegenseitigen Zusammenhang." — „Das Recht mit seinen Verhältnissen," sagt er, „ist der leibliche Träger des Reichs, dessen geistige Beziehungen die Sittlichkeit begreift. Die Sittlichkeit ist daher Vollkommenheit des Menschen und Vollendung des Reiches Gottes, das Recht nie Vollkommenheit der Menschen und auch nicht Vollendung des Reiches Gottes, sondern Vollkommenheit der dauernden Verhältnisse, die demselben dienen. Die Sittlichkeit ist ein Band der Menschen an Gott oder der Einzelnen unter einander im Geiste Gottes, das Recht ein Band der Menschen unter einander, das sie sämmtlich zu einer organischen Anstalt gliedert." —

Aber dieser „gegenseitige Zusammenhang" des Rechts mit der Sittlichkeit ist nicht ein homogener sondern ein heterogener; beide sind wesentlich verschieden und verhalten sich wie Gefäß und Inhalt. Das Recht wehrt Beleidigungen ab, die Sittlichkeit weiß sie zu tragen; das Recht stützt sich auf den Zwang, die Sittlichkeit auf den freien

Willen; das geistige Element des Rechts ist die Furcht, das der Sittlichkeit ist die Liebe; ja das Recht selbst kann unsittlich sein (z. B. die Sklaverei schützen), es kann der Unsittlichkeit (z. B. dem harten Gläubiger) dienen, und dem sittlichen Sinn kann das Recht verabscheuungswürdig sein. Darum ist das Recht nicht, wie Stahl will, „der leibliche Träger," sondern nur der materielle Schutz des Reichs der Sittlichkeit, und ist auch nicht organisches sondern nur mechanisches Element, welches den gewaltsamen Angriffen auf den Organismus der Gesellschaft, dessen Lebenskraft allein das gegenseitige Vertrauen ist, wehrt. — Das Recht ist daher nicht, wie Stahl (a. a. O. S. 128 f.) behauptet, „eine sittliche Macht, die ein Mensch über Andere habe;" die „auffordernde Kraft," die das Recht dem Menschen verleiht, hat mit der Sittlichkeit — mit der Herrschaft über die Sinnlichkeit — ebenso wenig zu schaffen als die dem Recht correspondirende Pflicht, welche der Drohung des Gesetzes gegenüber erfüllt wird. — Stahls Begriff des Rechts, welches im „subjectiven Sinne eine sittliche Macht bezeichnen" soll, ist verfehlt. — Treffend bemerkt Hegel (Philos. d. R. §. 37, Zus.): „Hat Jemand kein Interesse als sein formelles Recht, so kann dieses reiner Eigensinn sein, wie es einem beschränkten Herzen und Gemüthe oft zukommt; denn der rohe Mensch steift sich am meisten auf sein Recht, indeß der großartige Sinn darauf sieht, was die Sache sonst noch für Seiten hat." — Nach Hegel ist der Rechtsboden, auf welchem man nicht allein fest und sicher, sondern auch großartig aufzutreten meint, nicht ein besonders ehrenwerther Standpunkt.

Der Begriff des Rechts ist bei Stahl unrichtig gefaßt, und der des Staats ebenso. — Stahl will (2. B. 2. A. S. 2) „auch in dieser äußern Gemeinschaft, da sie mit zur göttlichen Einrichtung gehört, ein Reich göttlicher Ordnung und Beherrschung, sowohl zur Verherrlichung Gottes und Offenbarung seines Wesens, als zu Schutz und Wohlfahrt der Menschen, ähnlich wie die Schöpfung," sehen; auch der Staat ist ihm wie das Recht nicht bloß ein Schutz- und Bewahrungsmittel, sondern „Träger der menschlichen Sittlichkeit" und in Verbindung mit dem Rechte, welche nach (S. 11) beide „sich wechselseitig bedingen" sollen, „das äußerliche Reich Gottes" und eine „eigenthümliche Mittelstufe zwischen der Ordnung der Natur und der ewigen Ordnung der Menschen." Staat und Recht, obschon „durch die Sünde," mithin durch ein zerstörendes, desorganisirendes, in die Ordnung der Natur eingedrungenes Element

und nicht auf Grund der Natur „nothwendig geworden,“ bilden deßungeachtet im Systeme Stahls eine organische Mittelstufe, welche in der vorangehenden, in der Ordnung der Natur, bereits als Entwickelungsgrund vorhanden gewesen und die höhere Stufe, die „ewige Ordnung,“ vorbildlich und vorbildend in sich trage. Die Sünde wird bei Stahl nicht als entschieden den Tod, die Zerstörung, wirkend, nicht wesentlich als Revolution, sondern (2. B. 1. A. S. 208 f.) „für Gott als Evolution,“ und das Böse als „ergänzende Kraft“ aufgefaßt, welche Gott „in seinen Weltplan aufgenommen habe.“ — Diese Ansicht Stahls vom Staate, der zufolge derselbe nicht bloß äußerlich, sondern wesentlich die Sittlichkeit als „Träger,“ ja als „Bedingung“ derselben (obschon sie, wie bemerkt wird, „nicht unmittelbare Aufgabe“ desselben sei) vermitteln soll, leistet einerseits der Hegelschen Vorstellung vom Staate als von einem sittlich vollendeten System nicht geringen Vorschub, und zerfällt andererseits in sich selbst, indem sie jene „unvermittelte Kluft“ statuirt.

Stahl selbst erkennt (2. B. 2. A. S. 9), daß der Staat „seine Norm an menschlicher Einsicht und seine Vollmacht vermittelst der Vorstellungsweise der Menschen habe, und demnach in keiner Weise die Anstalt für die religiöse Gemeinschaft und für das Reich Gottes,“ überhaupt nicht Kirche sein könne; „die Führung des Einzelnen durch Gott,“ bemerkt er (S. 7), „habe den Staat nicht zum Organe.“ Damit aber fällt Grund und Wurzel des Staats in das natürliche, durch die Sünde getrübte Gottesbewußtsein der Menschen. Wie dieses ein entstelltes, so ist der Staat Entstellung göttlicher Ordnung: anstatt der Liebe herrscht das kalte herzlose Recht, und anstatt der Freiheit die Zwangspflicht. Der Staat ist freilich „Offenbarung des göttlichen Wesens,“ er ist „ausgestattet mit der Majestät Gottes“ und „mit der Machtvollkommenheit desselben auf Erden,“ — aber einseitig. Der Staat offenbaret Gott als Rächer des Bösen, aber nicht als Vertilger desselben. Der Staat ist nicht Heilmittel, sondern nur Hülfsmittel. So gewiß das Böse nicht Ergänzung des Guten und der Tod nicht Ergänzung des Lebens und nicht von Gott in seinen Weltplan aufgenommen sein kann, sondern wider Gottes Plan eingedrungen — „neben eingekommen“ — sein muß, so gewiß sind Staat und Recht und ihr Ausdruck, das Gesetz, wie Paulus (Röm. 5, 20) sagt, „neben eingekommen“ (παρεισῆλθεν), sind wider die Natur (nach Gal. 3, 19) „dazu gekommen“ (ἐτέθη, προσετέθη) „um der Uebertretungen willen,“ sind

als „Schatten" nicht als Wesensgrund „der zukünftigen Güter zum Gedächtniß der Sünde" (Ebr. 10, 1. 3) und „auf daß die Sünde mächtiger würde und überaus sündig durchs Gebot" (Röm. 5, 20; 7, 13) eingetreten. — Der Staat ist im Weltplane Gottes das Zugpflaster, welches die Wunde offen hält; Recht und Gesetz, Drohung und Strafe, insofern sie permanent und dem Staate wesentlich sind, manifestiren permanent den Schaden der Menschheit als ungeheilt, sind Zeugen der Erlösungsbedürftigkeit, aber auch der immer noch nicht ans Licht getretenen Erlösung. So lange Staaten existiren, besteht die Christenheit nicht aus Christen. — Dagegen ist im Weltprocesse der Staat nichts anderes als Mittel der Selbsterhaltung der Gesellschaft, indem sie an Stelle der unendlich sich forterbenden Privatrache die Gesellschaftsrache stellt, und so ihrer eigenen Vernichtung im Kriege Aller gegen Alle vorbeugt. — Sittlichkeit auf Grund der Gottesfurcht, die den Eid heilig hält, ist die Grundlage des Staats, ist seine Bedingung; die Sittlichkeit seiner Edeln, die auf einem andern als dem „Rechtsboden" stehn, erhält, trägt, entwickelt den Staat und veredelt ihn; und was der Staat aus dieser seiner Grundlage empfängt, das überträgt er in der Form des Gesetzes auf die Masse: aber er selbst, der Staat, bedingt die Sittlichkeit nicht und entwickelt sie nicht; er macht die Sittlichkeit, die ihm zu Theil geworden, nur zur Sitte, zur äußerlichen Darstellung des Guten, was denn die Masse freilich für das Gute nimmt und als das Gute geltend macht.

Je nachdem nun Stahl Staat und Recht auffaßt, muß auch seine Theorie der Strafe ausfallen.

„Gott kann," sagt Stahl (2. B. 1. A. S. 81), „nach seiner Gerechtigkeit das Böse nicht ungestraft lassen." — Mit dieser Assertion leitet er das Kapitel von der Gerechtigkeit Gottes und von der Strafe ein. — Aber man kann wohl fragen: warum das Gott nicht könne? Andere behaupten: „Gott muß nach seiner Liebe und Barmherzigkeit das Böse ungestraft lassen," — und haben für ihre Behauptung denselben Grund. Sie meinen, nach eigenem Dünken (was sie a priori nennen) bestimmen zu können, was Gott muß, wie jene bestimmen, was Gott kann.*) Nüchternes Denken, welches weiß,

*) Jener Gegensatz, was Gott nach seiner Gerechtigkeit nicht kann, nach der Meinung Anderer aber muß, bildet in diesem Moment eine kirchliche Lebensfrage. Auf obigen Stahlschen Satz gründet sich die Anselmische Genugthuungstheorie und die absolut unhaltbare Ausflucht, daß Gott in Christo den Unschul-

daß Alles, was als wirklich behauptet wird, nur in der Erfahrung sich bewährt, muß auf die Frage, was Gott könne und müsse, mit Paulus antworten: „Wer hat des Herrn Sinn erkannt, oder wer ist sein Rathgeber gewesen?“ (Röm. 11, 34.)

Stahl aber erklärt sich weiter also: „Die Gerechtigkeit des persönlichen Gottes ist nach ihrem Begriff Unveränderlichkeit in Beziehung auf die frei geschaffenen Wesen. Denn Gott will hier unabänderlich die Freiheit dieser Wesen, mithin die Möglichkeit des Bösen, aber ebenso unabänderlich will er die ausschließliche Geltung seines eigenen Willens und Gebotes. Daraus ergiebt sich die Nothwendigkeit und die Bedeutung der Strafe.“

Dagegen aber ist zu erinnern, daß aus der Unveränderlichkeit des göttlichen Willens zwar die Bedeutung der Strafe als Wiederherstellung der Verletzung dieses Willens, aber nicht die Nothwendigkeit derselben sich ergiebt. Kann Gott, wie Stahl hier behauptet, „die Möglichkeit,“ mithin die Bedingung des Bösen wollen, so muß er auch das Bedingte, die Wirklichkeit, wollen, und die Strafe kann unmöglich nothwendig sein, wenn Gott das Böse als möglich will. „Gott ist nicht ein Versucher zum Bösen,“ sagt Jacobus (Cap. 1, 13); „er versucht Niemand:“ die Möglichkeit des Bösen ist ebenso wenig Gottes Wille als die Wirklichkeit desselben es sein kann. Das Wesen der Freiheit beruht auch nicht auf der Möglichkeit des contradictorischen Gegentheils. Freiheit ist allerdings Selbstbestimmung, ist Freiheit der Wahl; aber sie ist zugleich als realer Zustand ungestörte Entwickelung des Lebens in seinem Elemente. Zum freien Athmen gehört nicht die Möglichkeit des Erstickens und zur Freiheit im Guten nicht die Möglichkeit des Bösen; die Freiheit verliert nichts, weder an ihrem Werthe noch an ihrem Wesen, wenn ihr keine Gefahr droht. Gott ist wahrhaftig frei, obschon er das Böse nicht wählen kann.

Stahl fährt nun fort: „Unmöglich oder ungeschehen kann oder will Gott die böse That nicht machen.“

Solche Rede ist unstatthaft. Was man nicht denken kann, soll man auch nicht sagen; Sprache ist Ausdruck der Gedanken. Können wir nicht denken, daß ein vergangener Moment und sein Inhalt ein zukünftiger werde, um das Geschehene abzuändern; ist

---

digen für die Schuldigen gestraft habe. Will die Kirche das Postulat ihrer Gegner, welche die Strafnothwendigkeit leugnen, niederschlagen, so muß sie nach einer bessern Vertretung der Erlösungslehre, als Anselm sie liefert, sich umsehen.

es undenkbar, daß die Geschichte zurücklaufe, alle Wirkungen zu Ursachen und die Ursachen zu Wirkungen, die Kinder Eltern werden ihrer Eltern, und die Eltern Kinder ihrer Kinder — ist dieß undenkbar, so soll man auch nicht sagen, daß Gott die böse That nicht ungeschehen machen will: Gott **kann** sie nicht ungeschehen machen, so spricht sich das Denken aus; und seine Wahrheit ist von Gott.

Bei Stahl aber heißt es nun weiter: „Daß nicht wieder gesündiget werde, das ist nicht hinreichend für die ausschließliche Geltung seines Willens; denn dieser Wille ist ja doch verletzt worden. Die Verletzung fordert eine Wiederherstellung, und diese ist die Strafe. Das empfindet jedes Gemüth. — Allein für die Forschung bietet sich hier die große Schwierigkeit, wie darin eine Wiederherstellung des göttlichen Willens liegen könne, daß der Thäter einen Schmerz empfinde, was Gott ja auch ursprünglich nicht will. In welchem Zusammenhange stehen die böse That, d. i. die Verletzung des göttlichen Willens, und der Schmerz des Thäters? — Eine Wiederholung des Uebels in der Welt, sollte man denken, kann doch nicht dem göttlichen Willen ein Ersatz sein für das erste Uebel.“

Allerdings, so sollte man denken, aber man empfindet anders: was das Denken, den Geist, verletzt, befriediget die Empfindung, das Gemüth; und diesen Widerspruch, der im Begriff der Strafe liegt, soll das Denken lösen.

Kant und Krug lehnen das Denken an die Empfindung, obschon an die reinere Seite desselben an, nämlich an die Empfindung des Grundes der Strafe und nicht an die des Nutzens. Kant will den Verbrecher bestraft wissen auf Grund des kategorischen Imperativs, bloß „weil er verbrochen“ hat; Krug fordert die Strafe als Manifestation der Heiligkeit des Gesetzes. Aber jener Imperativ und diese Heiligkeit sind nur Postulate der Empfindung. — Herbart steht mit dem Absolutismus seiner ästhetischen Urtheile auf demselben Boden. Auch wenn es wahr wäre, daß die unvergoltene That, ja sogar die That als solche schlechthin mißfiele (da der unvergoltenen Wohlthat gegenüber immer nur die Passivität des Empfängers aber nicht die That mißfällt), so wäre der Grund des Urtheils immer kein anderer als sittliche Empfindung. — Endlich kommt auch Hegel über diese Grundlage nicht hinaus. Auch bei ihm beruht der Grund, warum die Aufhebung des Verbrechens

nothwendig erscheint, auf der Empfindung, dagegen die Möglichkeit dieser Aufhebung durch Strafe auf dem nur mechanisch richtigen Satze, daß Gewalt durch Gewalt, Zwang durch Zwang, aufgehoben werde; ein Satz der nur zur Versinnlichung aber nicht zur Erklärung der Straftheorie dienen kann. — Der Gedanke, kann man sagen, ist in den Grund der Empfindung, welche für das Verbrechen die Strafe fordert, noch nicht eingedrungen.

Stahl dringt weiter vor als die Genannten; er legt seiner Straftheorie den Gedanken zu Grunde.

„Die Verletzung des Gesetzes," sagt er, „kann nicht Dasjenige sein, was Gott absolut nicht will, sondern dieses absolut von ihm Nichtgewollte ist nur die Herrschaft des Willens, der das Gesetz verletzt. Daß der Mensch das Gesetz nicht übertrete, fordert wohl das göttliche Gebot, aber nicht die göttliche Gerechtigkeit. Diese fordert nur, daß das Reich der freien Wesen keine andere Herrschaft anerkenne als die Gottes."

Wie aber ist es zu denken, daß Gott, der Absolute, irgend etwas nicht absolut, nicht bestimmt wolle? — Der Wille ist Bestimmungsvermögen: kann Bestimmendes unbestimmt gedacht werden? — Neigungen durchkreuzen sich — man weiß nicht, was man will: indem man aber will, wirklich will — gleichviel ob stark oder schwach, ob momentan oder dauernd — ist Bewußtsein, ist Bestimmtheit da; der Wille als solcher ist absolut. — Nun ist es freilich wahr: „Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntniß der Wahrheit kommen" (1. Tim. 2, 4), aber nicht Alle kommen dazu; „er will nicht, daß Jemand verloren werde, sondern daß sich Jedermann zur Buße kehre" (2. Petr. 3, 9), aber es geschieht nicht, was Gott will. „Du erbarmest dich über Alles," spricht das Buch der Weisheit (Cap. 11, 24 f.), „denn du hast Gewalt über Alles und verstehest der Menschen Sünde, daß sie sich bessern sollen; du liebest Alles, das da ist, und hassest nichts, was du gemacht hast, denn du hast freilich nichts bereitet, dazu du Haß hättest; du schonest Aller, denn sie sind dein, Herr, du Liebhaber des Lebens": aber wiederum heißt es auch (Röm. 9, 16 ff.): „So liegt es nun nicht an Jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen; und er erbarmet sich, welches er will, und verstocket, welchen er will." —

Dieses zu reimen hat die abstracte Theologie vergeblich sich abgemüht. Im Calvinismus hat sie denkend bis zur Blasphemie sich

verstiegen, daß Gott auch das Böse gewollt und zur Verdammniß wie zur Seligkeit prädestinirt habe; im Lutheranismus dagegen ist sie gelassen im Widerspruch zwischen der absoluten Macht Gottes und der Freiheit des Menschen hangen geblieben, hat beide statuirt und dabei sich beruhigt. Gott wie einen Menschen zu denken, der im Moment einer allgemeinen Gefahr zwei Willen, einen abstracten und einen concreten, und beide gleich absolut hat, indem er abstract Allen, concret jedoch nur Denen helfen will, die seine Hülfe und deren Bedingung annehmen, das ist der Theologie anthropopatisch erschienen. Daß Menschen überhaupt nur menschlich denken können und jenseits des Menschlichen in leere Worte sich verlieren, — zu dieser Besinnung ist die Theologie noch nicht gelangt. Es ist ihr anstößig, daß der Allmächtige wollen und nicht können, daß er nicht stärker sein sollte als Christus, der da wollte und nicht konnte, weil die Menschen nicht wollten (Matth. 23, 37). — Und darum faßt sie es nicht, wie Gottes Gerichte, sein Erbarmen und sein Verstocken, absolut frei, und doch der Grund dieser Gerichte, der menschliche Wille, vom Menschen und nicht von Gott abhängig sein solle. Gottes Gewalt über Alles, unter welcher auch kein Finger sich regen und kein Sperling ohne Gottes Willen vom Dache fallen kann, genügt dieser Theologie nicht für den Begriff der Allmacht Gottes; sie verlangt für denselben auch die Gewalt in Allem, welche Art der Gewalt mit gleicher Entschiedenheit von der Thatsache der Uebel, wie von dem Bewußtsein der göttlichen Liebe und der menschlichen Freiheit Gott abgesprochen wird. — Eine Theodicee muß ausgehen von dem Unvermögen Gottes, ohne welche sie unmöglich ist; und das Polster der absoluten Allmacht muß den Leichtfertigen, die darauf ihre Hoffnung gründen, entzogen werden. Denn mit solcher Hoffnung werden sie betrogen.

Am absoluten Willen Gottes aber läßt sich ebenso wenig zweifeln, als an seinem Willen überhaupt; und daß seine Gerechtigkeit nicht fordern sollte, was sein Gebot, der Ausdruck und die Offenbarung dieser Gerechtigkeit, fordert, ist ein nicht minder zerbrochener Gedanke. Gott hat sein Gebot gegeben, damit „die Sünde überaus sündig würde durchs Gebot," und hat es den Staaten gegeben, nicht als Richtschnur für die Gerechten (denen kein Gesetz gegeben ist; 1. Tim. 1, 9), sondern damit die Sünde lebendig und die Uebertretung gestraft würde. „Was dem Gesetz unmöglich war, sintemal es durch das Fleisch geschwächet ward" (Röm. 8, 3), das hat Gott nicht gewollt; daß aber das schwächende Fleisch durch die Strafe ge-

schwächt werde — diese Zucht des Staates hat er gewollt und will sie. — Auch der christliche Staat ist nur Zuchtmeister auf Christum, aber nicht Darstellung des Christlichen.

Wir aber wenden uns wieder zu Stahl. — „Jede That nun," sagt er, „enthält eine Herrlichkeit; es ist eine unendliche reelle Macht in ihr, eine absolute Wirkung. Das Thatlose, Passive, ist das Gehorchende, die That ist Herrschaft. Dem Menschen ist mit der Möglichkeit der That eben auch die Herrschaft gegeben; allein diese darf er nur in und mit Gott haben, nicht gegen ihn. Handelt er nun böse, so hat er gegen Gott eine Herrlichkeit in der Welt. Nicht die That selbst und ihren Erfolg ungeschehen zu machen kann nun aber die göttliche Gerechtigkeit fordern, sondern nur diese Herrlichkeit der That oder vielmehr des Thäters, nur diese ist zu brechen; und kann sie gebrochen werden, so ist der Widerspruch gelöst." — „Dieß aber kann nur dadurch geschehen, daß der Thäter zum bloß Beherrschten, zum Passiven, gemacht wird; und dieß ist das Leiden (wie schon das Wort bezeichnet), der Schmerz, der Tod." — „Der Wille, die Persönlichkeit des Menschen, die in der bösen That zum Herrn gegen Gott sich aufgeworfen, — dieser Wille muß nicht in einzelnen Handlungen, sondern in dem, was er als Wille will — in seiner Substanz — niedergebeugt werden."

Das ist es, was Stahl von den Richtern fordert, und was auch der Referent Naumann in Anspruch nahm, wenn er „vollkommen gerechte Richter" und von diesen „volle Berücksichtigung der Seelenzustände" der Verbrecher verlangte: „die Persönlichkeit, den Willen in seiner Substanz," wollen sie gerichtet und resp. niedergebeugt wissen.

Aber können das, sollen das die menschlichen Richter? — Nun ist es freilich wahr, wie Stahl sagt: „wer böse handelt, hat gegen Gott eine Herrlichkeit" — einen selbstständigen unabhängigen Willen — „in der Welt;" das Wort der Schlange: „ihr werdet sein wie Gott" (1. Mos. 3, 5), erfüllt sich in jeder bewußten und entschlossenen Uebelthat. Und ebenso wahr ist es, daß, wie Stahl will, diese Herrlichkeit gebrochen werden muß. Mann kann hier nicht, wie gegenüber den andern Systemen, die allein das menschliche Verhältniß ins Auge fassen, fragen, warum jene Herrlichkeit, die ein Mensch nicht gegen Menschen sondern gegen den Herrn, gegen Gott, der seinem Wesen nach Herr ist, gebrochen werden muß? „Bin ich Vater," fragt Gott (Mal. 1, 6), „wo bleibt meine Ehre? bin ich Herr, wo fürchtet man mich?" — In einem religiösen Volke kann

es nicht fraglich sein, daß die Uebertretung des Gesetzes, insofern sie Auflehnung gegen Gott ist, unterdrückt und zum Gehorsam zurückgeführt werden muß. Dieser Gedanke ist an und für sich klar und gewiß — und ist Gedanke, nicht bloße Empfindung.

Aber eine andere Frage ist es, ob dieser Gedanke die Straftheorie begründen und menschliche Gerechtigkeit ihn ausführen kann? — Die Gesetze, wonach gerichtet wird, sind menschliche Gesetze; sie stimmen nicht nothwendig mit den göttlichen überein und können daher nirgend das Ansehn göttlicher Gesetze haben: die Auflehnung gegen dieselbe kann nicht als unmittelbare Auflehnung gegen Gott erscheinen. Davids Bewußtsein, daß er „allein an Gott gesündigt habe" (Ps. 51, 6), kann nur Gewissensurtheil der Einzelnen aber nicht Volksbewußtsein sein. — Die Obrigkeit hat ihre Vollmacht von Gott; aber ihr Gericht ist ein menschliches. Und kann es nur sein. Die Persönlichkeit des Menschen, die Substanz seines Willens, ist nur Gott offenbar. Darum spricht er: „die Rache ist mein" (Röm. 12 19); und darum fordert der Apostel: „Richtet nicht vor der Zeit, bis der Herr komme, welcher auch wird ans Licht bringen, was im Finstern verborgen ist und den Rath der Herzen offenbaren" (1. Cor. 4, 5).— Könnten aber die Richter die Substanz des Willens richten, so müßten sie nicht bloß die böse That, sondern auch jeden bösen Willen, der noch nicht That geworden wäre, müßten jeden bösen Willen auch in den Privatverhältnissen und diesen nach göttlichem Gesetz, — mithin den, der mit seinem Bruder zürnet, wie einen Todtschläger richten (Matth. 5, 22). — Menschen aber können das nicht; und könnten sie es, so dürften sie es nicht. Richter können nur definitiv entscheiden. Wenn sie einen Verbrecher der Gnade des Monarchen empfehlen, so können sie diese Gnade nicht bestimmen; denn Gnade als solche ist ein freier persönlicher Act. „Aber bei Gott ist die Gnade und viel Vergebung bei ihm" (Ps. 130, 7; Jes. 55, 7): könnten die Richter sie vertreten, so würde jeder wahrhaft Reuige frei gesprochen, kein moralisches Unrecht (z. B. das Recht des harten Gläubigers) dürfte geschützt werden, und bei der Unendlichkeit der Motive, die einem Verbrechen zu Grunde liegen können, könnte keins mit einer bestimmten Strafe bedroht werden und keins wäre im Voraus schon seiner Strafe gewiß. — Die öffentliche Sicherheit fiele dahin. —

Stahl's Straftheorie ist absolut unhaltbar. Und liegt der Existenz des Staats allerdings das allgemeine Gottesbewußtsein und sein Ausdruck, der Eid, zu Grunde, so darf doch den Staatshandlun-

gen niemals das besondere, das entwickelte Gottesbewußtsein zu Grunde gelegt werden. Die strengen, starren, todten Formen des Staats' welche die unendliche Beweglichkeit der Gemüther in gemessenen Schranken halten, sollen und dürfen nie die Beweglichkeit der geistigen und namentlich der religiösen Entwickelung theilen. Diese muß im Volke zuvor eine gewisse Consistenz erhalten haben, bevor sie politisch werden kann. *)

Was endlich das Strafmaß anbetrifft, so erklärt sich Stahl darüber (2. B. 1. A. S. 86) folgendermaßen:

„Die Strafe hat nach der Gerechtigkeit in Art und Maß ein Verhältniß zu der Uebertretung; es ist keine Willkür, wie gestraft werde. Dann aber muß es auch einen Vergleichungspunkt unter beiden geben. Wäre Strafe Vergeltung im Sinne der Rache, so wäre der Vergleichungspunkt der Schmerz selbst. Was Gottes Wille durch die Sünde gelitten, das müßte der Wille des Sünders wieder leiden. Diese Vorstellung liegt der Talion zu Grunde. Nach der wahren Bedeutung der Strafe aber ist der Vergleichungspunkt die Herrlichkeit im geistigen Reiche, welche durch beide Thaten, die Sünde und die Strafe, beurkundet wird. Hierin muß die Strafe der Uebertretung gleich kommen und diese überwinden. In der Art und in dem Maße, wie der Mensch sich aufgelehnt hat, so muß er auch niedergedrückt werden." — „Und so verhält es sich denn auch, was die äußerliche Gerechtigkeit des Staats über Verbrechen betrifft. Die höchste Strafe ist ohne Zweifel Tödtung des Verbrechers, und gehört ohne Zweifel auf das höchste Verbrechen, auf das Verbrechen gegen die Existenz des Staats, den Hochverrath, und gegen das Leben des Menschen, den Mord." —

*) Hienach aber muß es als eine bedeutende politische Verirrung angesehen werden, wenn man in neuester Zeit so besonders darauf gedrungen hat, daß in den Volksrepräsentationen auch die Intelligenz repräsentirt werde; auch der Intelligenz — dem freien, zwischen Wahrheit und Irrthum gleichmäßig schwebenden und Wahrheit suchenden Erkennen — der absoluten (geistigen) Bewegung — will man die compacte Grundlage einer numerischen Majorität verleihen, die weder überhaupt fähig, noch in dem Momente der verschiedenartigsten Debatte dazu angethan ist, wissenschaftliche Hypothesen zu prüfen. — So will man den Staat — trotz seines Namens (status, Stand) — in das absolute Werden, in den Strom der Ideen, in dem nie zum Stillstande gelangenden „Fortschritt" hineindrängen, das Steuer ihm rauben, und den Winden ihn überlassen. Die Intelligenten, die zu solcher Mission Zeit und Lust haben, sind nicht die Koryphäen der Intelligenz.

Auch Stahl's Theorie, obschon sie (a. a. O. S. 85) die Strafe „wesentlich von der Rache, die das Leiden um des Leidens willen wolle" und „in gleicher Weise von der Wiedervergeltung" unterschieden wissen will, welche „dem Sünder das wieder geschehen lasse, was er Gott oder dem Nächsten zufügt," fordert, wie man sieht, gleich allen andern Systemen die Todesstrafe für die höchsten Verbrechen. — Aber für die geringeren Verbrechen fordert sie mildere Strafen; und das ist, strenge genommen, eine Inconsequenz dieses Systems. — Wo das Gesetz als menschliches Recht oder als Menschenrecht mit seiner Strafandrohung auftritt, da steht dem Verbrecher eine lange Reihe von Rechten, vom Besitz einer Stecknadel bis zum Besitz des Lebens, gegenüber: er kann einen Theil verletzen und den andern achten, und diese Achtung muß ihm angerechnet werden. Sollen dagegen die Richter nicht bloß als Beamten Gottes, sondern auch das Staatsgesetz als Gottes Gesetz und Gott als der Berechtigte dem Uebertreter gegenüberstehn, so ist es nur Ein Recht, welches er verletzen kann, — das Recht des Schöpfers, den unbedingten Gehorsam. Und da gilt dann des Apostels Wort (Jac. 2, 10): „So Jemand das ganze Gesetz hält und sündiget an Einem, der ists ganz schuldig;" und die innere Consequenz (Cap. 1, 15)): „die Sünde aber, wenn sie vollendet ist, gebieret sie den Tod" — diese müßte auch äußere Folge sein. Die Drakonische Gesetzgebung wäre gerechtfertiget, wenn, wie Stahl es will, die innere Geltung der bösen That als „eine Herrlichkeit gegen Gott in der Welt" festgestellt, und der Vergleichungspunkt zwischen Sünde und Strafe in der „Herrlichkeit" gesucht würde, welche beide im geistigen Reiche haben; nur auf den Tod könnte erkannt werden, wenn an die Stelle des juridischen das moralische Urtheil und als Object desselben nicht das Verbrechen als Uebertretung des bürgerlichen, sondern die Sünde als Uebertretung des göttlichen Gesetzes geltend gemacht würde. Zwar behauptet er: „es sei schlechterdings das Wesen der Strafe nicht zu begreifen, wenn man (wie Hegel) vom Gesetze ausgehe, statt von der Gerechtigkeit und Herrlichkeit des lebendigen Gottes." Aber dieser Ausgangspunkt vom lebendigen Gott setzt im Verbrecher ein Bewußtsein voraus, was er nicht hat, und im Richter ein Bewußtsein, was nicht gefordert werden kann. Der Richter wird aufs bürgerliche Gesetz, auf das Gesetz der Menschen verpflichtet, und gesetzgebenden Menschen steht der Verbrecher gegenüber. Das Wesen der bürgerlichen Strafe ist daher ein schlechthin menschliches, von Gott

zwar geordnetes, aber nicht ein göttliches. Im Staate sind Menschen die Götter (die Elohim; 2. Mos. 21, 6; Cap. 22, 28; Ps. 82, 1. 6.). Stahls Uebertragung des moralischen Processes im Gewissen und des absolut persönlichen Verhältnisses zwischen dem einzelnen Menschen und dem einigen Gott auf den Criminalproceß und auf das Verhältniß zum Staate verleiht diesem Proceß und diesem Verhältnisse zwar, wie es scheint, außer der religiösen Grundlage, ohne welche kein Staat existirt, auch noch den wesentlich religiösen Charakter, verdirbt aber beides, das Religiöse wie das Politische und Juridische, indem sie die tiefe Innerlichkeit des Religiösen verweltlicht und verflacht und dem Juridischen eine Innerlichkeit zumuthet und aufdringt, die es weder fassen kann noch fassen soll.

Es wird leicht, die Unhaltbarkeit der Stahlschen Theorie auch an einem Beispiele darzuthun.

Der israelitische Mann, der am Sabbath Holz gelesen und so den Sabbath gebrochen hatte, mußte nach dem Wort des Herrn des Todes sterben (4 Mos. 15, 32 ff.); und dieselbe Strafe traf auch den, der des Herrn Namen lästerte; er mußte des Todes sterben (3 Mos. 24, 16). Diese Bestimmungen gingen wahrhaft, wie Stahl es will, „von der Gerechtigkeit und Herrlichkeit des lebendigen Gottes aus," des Gottes, der Israel durch eine starke Hand aus Aegypten geführt und deß Stimme sie vom Sinai gehört hatten. Sabbathsschändung — Schändung des Tages des Herrn — und Lästerung seines Namens waren in Israel damals ganz dasselbe, was heute ein Attentat gegen das Leben des Königes, was heutzutage Hochverrath ist. Derselbe Gott aber wird noch heute verkündiget, und die christlichen Staaten fordern den Eid im Namen desselbigen Gottes. — Sollten nun wohl Entheiligung der Sonn- und Festtage und Gotteslästerung ebenso bestraft werden? Nach Stahl sollte es so sein. Kann sein System und will es auch keinen andern „lebendigen Gott" kennen, als den geoffenbarten, so kann es auch, von der Gerechtigkeit dieses Gottes ausgehend, nicht milder strafen wollen, als er selbst. — Aber Entheiligung der Feiertage gehört heutzutage nur zu den polizeilichen Vergehungen, und Gotteslästerung soll nach §. 148 des Entwurfs des Strafgesetzes nur mit Gefängniß oder mit Strafarbeit bis zu drei Jahren bestraft werden können. — Doch auch hiegegen wurde im ständischen Ausschusse bemerkt, „daß Gotteslästerung in abstracto nicht denkbar, weil Gott ein Begriff sei, der verschieden aufgefaßt werde. Wolle man „Got-

teslästerung" an sich als strafbar erklären, so würde es lediglich von der subjectiven Auffassung des Richters abhängig sein, ob im concreten Falle das Verbrechen begangen sei, und dieß müsse besonders bei den religiösen Zerwürfnissen der Zeit als gefährlich erachtet werden. Die Wissenschaft könne über den Begriff der Gotteslästerung keinen Anhalt bieten. Verstehe man unter Gotteslästerung eine Beleidigung Gottes, so gehöre die Beurtheilung nicht vor den irdischen Richter und die Strafbestimmung in kein Strafgesetz." — „Die Abtheilung hätte sich daher mit 7 Stimmen gegen 7 Stimmen dafür entschieden, daß die Gotteslästerung an sich nicht als Verbrechen bezeichnet werden möge." — Wäre es wohl möglich, daß die Gotteslästerung heute nach 3 Mos. 24, 16 bestraft würde? — Damals war Gott im Bewußtsein, im Wissen, der lebendige, der Gott der sinnlichen Erfahrung. Aber schon Gideon fragte (Buch der Richter, Cap. 6, 13): „Ist Jehovah mit uns; wo sind denn alle seine Wunder, die uns unsere Väter erzähleten, und sprachen: Jehovah hat uns aus Aegypten geführet?" — Heutzutage ist Gott „ein Begriff, der verschieden aufgefaßt wird;" der „lebendige" Gott aber ein Gegenstand des Glaubens, der freien Annahme und der innern Erfahrung, der nicht Grundlage des bürgerlichen Rechts und des Zwanggesetzes sein kann, wie er es war und sein konnte, als er Aegypten schlug und Israel errettete.

Das Wesen der Strafe steht wissenschaftlich noch im Dunkel; von keinem der hier beleuchteten Rechtssysteme kann man behaupten, daß es durch die Tiefe seiner Begründung und durch Evidenz seiner Principien Ueberzeugung bewirke. Nur darin stimmen alle überein, daß mit der Nothwendigkeit der Strafe und des Strafmaßes auch die Todesstrafe als die höchste und schwerste für die schwersten Verbrechen nothwendig werde; die Wissenschaft steht auf der Seite der alttestamentlichen Talion, welche Blut um Blut, „Seele um Seele" fordert, und die auch im Neuen Testament geltend gemacht wird, wenn Christus vom weltlichen Gericht (Matth. 26, 52) sagt: „wer das Schwerdt nimmt, soll durchs Schwerdt umkommen," das göttliche aber mit den Worten ankündiget: „eben mit dem Maße, da ihr mit messet, wird man euch wieder messen" (Luc. 6, 38). — Die Wissenschaft fordert die Todesstrafe; und die Gegner derselben haben daher mindestens das Vorurtheil wider sich, daß sie über den Standpunkt ihres Choragen Beccaria nicht hinausgekommen, bei welchem man, wie oben (S. 57) bemerkt worden

„von eigentlicher Wissenschaft, von einer Philosophie, welche gründlich in die Principien eindringe und die Gefühle und Empfindungen des bewegten Herzens einer scharfen, vorurtheilsfreien Prüfung unterwerfe, wenig oder nichts findet."

Mag indessen immerhin die Todesstrafe wissenschaftlich gefordert werden, wissenschaftlich begründet ist sie darum noch nicht; über die Gründe ist die Wissenschaft mit sich noch keineswegs einig.

Aber wenn sie einig wäre, wie sie es nicht ist: wäre der Staat dann etwa verpflichtet, der Wissenschaft zu gehorchen? Eine absolute Wissenschaft giebt es nicht; davon zeugen nicht nur die Widersprüche der wahrhaft wissenschaftlich Gebildeten, sondern viel mehr noch die Masse der barocken Einfälle, die, wenn sie nur dem Herkömmlichen und namentlich dem Biblischen widersprechen, mit dreistem Munde alle „im Namen der Wissenschaft" geltend gemacht werden, ohne daß man auch nur einmal sich besänne, was Wissen überhaupt sei, geschweige denn, wie man es schaffe und dazu gelange. Auf welch einem niedrigen Standpunkte aber muß die Wissenschaft stehen und wie gering muß das Interesse an wissenschaftlich begründeter Wahrheit sein, wenn heutzutage jeder Zungendrescher, indem er Absonderliches vorbringt oder auch nur nachplaudert und im Namen der Vernunft ohne Verstand raisonnirt, auf der Herrenbank der Wissenschaftlichkeit, der „Intelligenz," zu sitzen sich dünken läßt, und Niemand seinen Sitz — wenn auch seine Sätze — ihm streitig macht! — Wir leben in einer Zeit, wo man das Wissen mit dem Denken und das Denken mit Gedanken haben für einerlei hält und von der naiven Meinung erfüllt ist, daß die Objectivität nach der Subjectivität sich richte, der Gedanke die Sache mache, und Gott, Welt und Ewigkeit eben nichts anders seien, als wie man sie sich denke. — Und warum das? — Weil man meint, der Irrthum sei zwar beim Einmaleins schädlich, aber nicht in Betreff der Begriffe von Gott und Ewigkeit. Wozu denn die Begriffe den Dingen anbequemen, da man es doch viel bequemer hat, wenn man die Dinge den Begriffen sich anbequemen läßt? Aufs Resultat kommts ja so viel nicht an! — Hier ist anwendbar, was Herbart in seiner Recension der Hegelschen Encyklopädie (Kleinere philosoph. Schriften, 3. Bd.) sagt. „Jeder Theil der Philosophie," so heißt es dort (S. 725), „giebt sich seine eigene Gestalt gemäß der Eigenheit seiner Gegenstände. Einerlei Schema für Logik, Metaphysik, Anthropologie, Naturphilosophie, Rechts- und Sitten-

lehre — ein solches Schema ist ein Unding; gerade so, als ob Einer allen Salzen einerlei Krystallform aufdringen wollte. Der Philosoph soll den vor ihm liegenden Gegenständen keine Uniform anziehen, er soll vielmehr sie erkennen, wie sie sind, und sie in der Gestalt auffassen, die sie ihm zeigen. Dieser Unterordnung des Forschers unter den Gegenstand widersetzt sich **der böse Geist des Idealismus;** der älter ist als Hegel's Lehre, und dessen Gewalt über sehr scharfsinnige Köpfe wir leider schon längst aus frühern Zeiten kennen."

Es läßt sich nicht leugnen, daß, wie der Stand der Wissenschaftlichkeit gegenwärtig ist, auch die Uebereinstimmung der Wissenschaftlichen nicht nur in den Resultaten, sondern auch in den Principien und deren Entwickelung keine Bürgschaft dafür gewährte, daß ihr Resultat ein nothwendiges und nicht ein zufälliges, daß es Wahrheit und nicht Irrthum sei. Neben der heutigen speculativen Wissenschaft, die schlechthin eines Kriteriums ermangelt und ein „philosophisches Gewissen" nur dem Namen nach kennt, behält der praktische Staatsmann vollkommene Freiheit, ihre Raisonnements zu ignoriren und seinen „moralischen Ueberzeugungen" und „Gefühlen" als den bessern und sicherern Führern zu folgen.

Was nun aber gar die Todesstrafe anbetrifft, so bliebe selbst unter der Voraussetzung ihrer theoretischen Nothwendigkeit die praktische noch immer fraglich. — Ist es denn so gewiß, daß der nothwendige Gedanke die That nothwendig macht? — Der Philosoph wird meinen, das sei eine alberne Frage; „man denke ja nur, um zu wissen, und wolle wissen, um mit Gewißheit und Sicherheit zu handeln." — Im Allgemeinen ist dagegen nichts einzuwenden; das Allgemeine ist Schattenbild des Besondern (malt Grau in Grau), und sind die Linien scharf, die Begriffe klar und bestimmt, so läßt sich dagegen nichts sagen, — aber eben auch nur nichts sagen. — Aber man stelle sich die Wirklichkeit vor, und frage dann, ob der abstract nothwendige Gedanke ebenso nothwendig erscheint, wenn man ihn in seiner concreten Folge ansieht? — Dort sitzt der Philosoph in voller Gemüthsruhe am Pulte und denkt: „die Todesstrafe ist nothwendig;" das Richtercollegium in gleicher Gemüthsruhe denkt solches dem Philosophen nach, weil gegen das Denken desselben sich gerade nichts einwenden läßt: muß denn daraus folgen, daß ein Mensch, den eine „dämonische Macht" zum Morde verleitete, nun mit jahrelanger Todesangst gefoltert, endlich rohen Henkersknechten, die in dem Moment

sittlich vielleicht tief unter ihm stehn, in die Hände geliefert und so aus dem Dasein hinausgestoßen werde? Ist es gewiß, daß der Gedanke des Philosophen durch Vermittelung des Richters diesen Effect haben und damit zugleich dem Volke ein Schauspiel geben soll, welches dem bessern Theil selbst zur Qual, zur halben Todesangst wird, für den schlechtern gedankenlosen dagegen theils eine scheußliche Lust, theils einen Unterhaltungsstoff für etliche Tage abgiebt? — Im gemeinen Leben muß der Erfolg den Gedanken legitimiren: hat etwa die Todesstrafe diese Legitimation für sich? Der Abgeordnete Schier schloß zwar sein Votum, welches er gegen die Todesstrafe abgab, mit den Worten: „Dann hat aber auch die Erfahrung gezeigt, daß in allen Ländern, wo die Todesstrafe zeitweise abgeschafft war, nach den genauesten statistischen Tabellen die wenigsten todeswürdigen Verbrechen begangen worden sind." — Erfahrung hat indessen hier keine Beweiskraft. Denn daß die Abschaffung der Todesstrafe die „todeswürdigen Verbrechen" vermindern sollte, woraus dann folgen würde, daß die Abschaffung der Strafe überhaupt rathsam sei, das wird man nicht behaupten wollen. Hat dagegen die Abschaffung der Todesstrafe jene Verbrechen nicht vermehrt, so folgt nur, daß sie vorher nicht als Abschreckung gedient hat, was auch nicht ihr Zweck sein soll. — Das Eine ist nur gewiß: wäre der Weg vom Studirpulte zur Gerichtsstube und von hier zum Schaffot ein fest gebahnter, und wäre die Connexion der Feder des Denkers mit dem Beile des Henkers eine so gediegene und lückenlose, daß der Uebergang vom Wort zur That als schlechthin nothwendiger und vollkommen geebneter sich erweisen ließe, so würden an der letztern Stelle, am Schaffot, nicht so viele und so laute Stimmen sich erheben können, welche gegen die angebliche Nothwendigkeit des menschlichen Gedankens und dessen Verwirklichung Protest einlegen im Namen ebenso nothwendiger menschlicher Gefühle.

Die Frage, ob die Todesstrafe verhängt werden dürfe oder nicht, ist eine schwebende; sie dabei belassen, den Machthabern es überlassen wollen, wie ihr Gefühl und ihr Denken sie bestimme — überhaupt dem Zufall es anheimstellen, wie und wann er zur Entscheidung der Frage führe — das hieße auf menschliches Bewußtsein und auf menschliche Würde auf einem Punkte verzichten, wo es die Bestimmung über das Höchste — über menschliches Leben — gilt.

Darin aber steht die Würde des Menschen, daß er sein Handeln nicht bloß nach Zwecken und Absichten, nicht bloß nach Vortheil und Nutzen, sondern nach Gründen in Beziehung auf höhere und allgemeine Zwecke und im Interesse der Pflicht bestimmen kann. Gründe sind Zustände der Gegenwart, welche die Zukunft bestimmen, Zwecke sind Zustände der Zukunft, welche die Gegenwart bestimmen: wird über die Todesstrafe nach Gründen, nach gegenwärtigen Zuständen entschieden, so ist der Zustand des Verbrechers das entscheidende Moment, er selbst bestimmt über seine Zukunft und wird als Mensch, als selbstbestimmendes Wesen geachtet.

Freilich ist es leichter und bequemer, nach Zwecken als nach Gründen zu handeln: jener Gesichtspunkt macht mich zum Herrn der Gegenwart; ich thue, was ich will, was mir frommt; handle ich nach Gründen, so werde ich bestimmt, ich muß dem Gegenwärtigen mich unterordnen; ich thue nicht, was ich will, sondern was ich soll; ich herrsche nicht, ich diene. — Und das ist den Leuten zuwider; herrschen, meint man, sei doch besser und edler als dienen. Das Geheimniß der Erhabenheit freiwilliger persönlicher Dienstbarkeit nicht bloß unter Gott, sondern auch unter Menschen, einer Dienstbarkeit nicht bloß mit Hab' und Gut sondern mit dem Willen selbst — dieß Geheimniß der Liebe -- ist unserm Zeitalter fremd geworden. „Freiheit und Gleichheit" führt man im Munde, macht Freiheit und Gleichheit zu Bedingungen der Liebe und Brüderlichkeit, und ahnet nicht, daß Unfreiheit und Ungleichheit ihr Wesen ist. „Die Liebe," sagt Herbart treffend (s. oben S. 36), „verschmäht die Freiheit, und selbst die innere Uebereinstimmung genügt ihr nicht." — Und so ist es. Die Liebe stimmt nicht überein sondern zusammen; im Zusammenklange der Herzen secundirt sie. Secundiren — nicht selbst gehört zu werden, sondern der Prime zu dienen und sie zu verschönern — das ist der Liebe Lust; und eine Lust, die im Herzen Gottes und in dem Herzen wiederklingt, das einst sprach: „Ich aber bin unter euch wie ein Diener" (Luc. 22, 27).

Aber schwerer noch als um der Dienstbarkeit willen, welche die Selbstbestimmung nach Gründen fordert, wird diese Selbstbestimmung durch die Verborgenheit der Gründe. Sinnliche Erscheinung haben wir, Vorgänge werden wir gewahr, das ist unsere Gegenwart: aber ihr inneres Wesen, wie die Gegenwart gegründet ist, und wie sie die Zukunft begründet — wer kennt das; wer kann es kennen; wer kann nach Gründen handeln? „Was ist Wahrheit?" spricht Pilatus; „und da er das gesagt, ging er wieder

hinaus" (Joh. 18, 38). So fragt man wohl nach den Gründen, aber durch Erfahrung gewitzigt und in den Streit der Meinungen sich nicht einlassend hat man kein Ohr für dieselben. Ist ja doch der Urgrund selbst — Gott — nur ein „Begriff," ein Gedankending, das als solches keinen Hund vom Ofen lockt, und überdieß gar sehr verschieden aufgefaßt wird: wie sollte da ein Kluger noch nach Gründen fragen und mit Phantomen sich herumschlagen? Der gescheute Pilatus, ein billiger Mann, will den Schwärmer, der sich einen König nennt, „dazu geboren und in die Welt gekommen, daß er die Wahrheit zeugen soll," nicht gerade verdammen; „ich finde keine Schuld an ihm," sagt er. Doch was gilt dem Klugen ein Grund, wenn sein Zweck gefährdet wird? Sprach er Jesum frei, daß konnte ihm Verdruß bei Hofe erwecken, — er ließ den Nazarener kreuzigen: ein Jude mehr oder weniger in der Welt, sollte das die Welt umkehren? — Man verfolgt seine Zwecke; deren ist man ja gewiß. — Der Jude aber hat die Welt umgekehrt; — und die Welt hat nach Pilatus, und was ihm convenient erschien, sich gar nicht umgesehn. — Und so griffen auch mit ihren Zwecken Hannibal, Cäsar und Napoleon, jene bei Cannä und Pharsalus, dieser bei Borodino, in die Weltentwickelung ein; sie schien momentan still zu stehen und sich wenden zu wollen: aber der Weltgang drückte ihre Zwecke zurück und spottete ihrer; ließ die einen durch Gift und Dolch und den andern im Weltmeer auslöschen. Der Weltgang fragt nicht nach den Zwecken der Menschen; sie sind nur Elemente seiner Gründe, und wenn dieser Gang einen Zweck hat, so setzt ihn ein Anderer. — Auch die Spinnen weben im Hause ihre Netze nach ihren Zwecken: wenn aber das Haus um seines Zweckes willen geschmücket wird, fegt man sie weg. — Waren Hannibal, Cäsar und Napoleon mit ihren Zwecken mehr als Spinnen? — Ich denke nicht. — Aber freilich: um zu hören, bedarf man Ohren, und um Gründe zu hören, solche, die hörsam — gehorsam — sind. — Wer nicht dienen, nicht gehorchen will, ist für Gründe, für Wahrheit, hermetisch verschlossen. Wer aber Gründe hören will, will Gott hören, und wer Gründe hört und Gründen folgt, hört Gott und dient Gott; denn der die Welt gegründet hat, hat mit den ersten Gründen auch die letzten Folgen gesetzt, und wer in diese bewußt, fest und freudig sich eingründet, stehet, wo er auch stehe, fest wie der Grund der Welt und kann nicht irren noch irre gehen. Dieser Dienst ist die Freiheit, wie das Glied im Dienste des Körpers frei ist. —

Gründe aber wollen gesucht werden, treuen Herzens gesucht werden. Und suchen soll man sie für das Gegebene; die Erfahrung ist es, welche der Erklärung bedarf. Man muß von Thatsachen des Bewußtseins ausgehen. — Es ist durchaus falsch, was Hegel in der Einleitung zu seiner Rechtsphilosophie behauptet, daß die Vorstellung (das unmittelbar Gegebene) „so wenig Maßstab und Kriterium des für sich selbst nothwendigen und wahren Begriffs sei, daß sie vielmehr ihre Wahrheit aus ihm zu nehmen, sich aus ihm zu berichtigen und zu erkennen habe." — Die Vorstellung ist unmittelbar wahr — sie ist, was sie ist (der Schein trügt nicht), und keine Macht in der Welt kann die Vorstellung, den Schein, ändern. Nur das Urtheil, der Begriff, kann trügen; die Erklärung des Zusammenhangs der Erscheinung oder der Vorstellung mit ihren Gründen, wodurch der Schein als Wesen, als gewirkt, nicht als Wirklichkeit (denn das ist der Schein unmittelbar; er ist wirklicher Schein) sondern in seiner Wirklichkeit erkannt wird, — diese Erklärung kann irrig sein und kann ihres Zweckes, nämlich Orientirung in der Wirklichkeit — inmitten der wirkenden Kräfte — verfehlen: aber die Vorstellung ist, was sie ist, und bleibt, was sie ist. Die Vorstellung empfängt nicht, wie Hegel will, ihre Wahrheit aus dem Begriff; ihre tiefere Wahrheit, ihre begründende, aber nicht die begründete, die sie selbst unmittelbar ist, nimmt sie aus dem Begriff, wogegen der Begriff seine Bewährung aus der Vorstellung empfängt. Die Theorie wird durch die Erfahrung bewährt und die Erfahrung durch die Theorie erklärt. In der Vorstellung aber ist das Leben, im Wissen des Concreten, nicht im Begriff, im Wissen des Abstracten. Der Begriff soll das Leben, soll die Entwickelung der Vorstellungen regieren; aber er ist nicht das Leben selbst: die Glückseligkeit wohnet in der Seele. — Dagegen muß man Hegel'n beistimmen, wenn er (ebend.) jene Manier, da man „die Ideen überhaupt, und so auch die des Rechts als Thatsachen des Bewußtseins unmittelbar aufgreift und behauptet und das natürliche oder ein gesteigertes Gefühl — die eigene Brust und die Begeisterung — zur Quelle des Rechts macht," als einen „schlimmen Ersatz" verurtheilt für „jene Weise des Erkennens," die er, Hegel, verwirft, und die „mit ihren Förmlichkeiten von Definitionen, Schließen, Beweisen, u. dgl. die Vorstellung zur Form des Begriffs erhebt." — „Wenn diese Methode," sagt er, „die bequemste unter allen ist, so ist sie zugleich die unphilosophischste," — und zugleich, so kann man

hinzusetzen, die **betrüglichste**, indem sie den allerärgsten Betrüger, „die eigene Brust und die Begeisterung" — das **Gefühl**, **welches sich selbst gefällt** — zum Dictator macht, und dergestalt in den Irrthum verfällt, das Begründete, die Thatsache des Bewußtseins, wie das Begründende anzusehen, den Schein, das Gewirkte, wie es scheint, für Wirkendes zu nehmen, und mit allen diesen schönen „Thatsachen des Bewußtseins" der Bewußtlosigkeit und dem Spiel der Leidenschaften anheimzufallen.

Die Thatsachen des Bewußtseins sind an sich klar; der Begriff aber soll sie verklären, indem er sie erklärt, — und dergestalt den Menschen in den Stand setzt, in die Entwickelung der Wirklichkeit, in den Weltgang, selbstständig frei und organisch einzutreten und nicht mit dem todten Geröll — mit der Masse — fort- und umgerissen zu werden. „Ich Weisheit wohne bei dem Witz, und ich weiß guten Rath zu geben" (Spr. Sal. 8, 12).

Zwei Thatsachen des Bewußtseins sind es, von welchen die Untersuchung des Problems der Todesstrafe ausgehen muß, und auf welche sie als auf einen festen Boden, der zugleich von vorne herein die Lösung verbürgt, fußen darf. — Ist es unzweifelhaft gewiß, daß der **Staat** oder die bürgerliche Ordnung als unerläßliche Bedingung die **Strafe fordert**; ist dieß gewiß auf Grund der Einsicht, daß die Störer der Ordnung nur durch Strafe zu schrecken und zu bändigen sind, so ist doch auch nicht minder, obschon nicht in gleicher Art gewiß, daß **die Strafe dem Vergehen entsprechen, nach einem bestimmten Maße abgemessen** werden, und daher **wesentlich einen andern Zweck** als den der Abschreckung haben muß. Dieß Maß fehlt zwar, man kennt es nicht: aber es ist schlechthin gewiß, daß es existirt, und daß man es muß finden können. Es ist Thatsache des **sittlichen** Bewußtseins, daß dem Menschen vergolten werden muß nach seiner Schuld; obschon das intellectuelle Bewußtsein hier mangelt. — Niemand leugnet diese beiden Thatsachen des Bewußtseins; aber nur die zweite zu erklären, den wesentlichen Zweck und mit demselben das allgemeine gültige Maß der Strafe zu erforschen und ins intellectuelle Bewußtsein zu führen, ist Aufgabe der Wissenschaft.

Den nächsten Fingerzeig für diese Forschung dürfte das „**Rechtsbewußtsein**" abgeben, auf welches mehrere Vertreter der Todesstrafe im ständischen Ausschusse als auf ein allgemeines im Volke vorhandenes verwiesen haben. So meinte z. B. der Abgeordnete

v. Münchhausen, „ohne", wie er sagte, „sein Votum auf philosophische oder religiöse Gründe und am allerwenigsten auf den Grundsatz der Talion stützen" zu wollen, dennoch auf ein gewisses „Rechtsbewußtsein der großen Masse des Volks" verweisen zu dürfen, welches durch Abschaffung der Todesstrafe „empfindlich verletzt" werden möchte. Und von demselben „allgemeinen Rechtsbewußtsein in der Nation" fürchtete der Justizminister v. Savigny für diesen Fall den Vorwurf, daß die Gesetzgebung „nicht der Humanität gedient," sondern „in ihrem Ernste nachgelassen habe." Beide Männer bezeichneten mit dem Ausdruck „Rechtsbewußtsein" nicht Leidenschaftlichkeit, nicht Rachsucht, sondern Sittlichkeit: ein tiefes Gefühl für Recht, welches „empfindlich verletzt" werden könne, und einen sittlichen Ernst, welcher den Mangel desselben rügen würde.

Referent Naumann sah das Volk freilich mit andern Augen an. „Es ist gesagt worden," bemerkte er, „die Strafe sühne; es sei also die Gerechtigkeit, welche die Strafe verlange, und aus diesem Grunde habe man auch die Todesstrafe vertheidiget." — „Allein," so fuhr er fort, „die Forderung des Gerechtigkeitsgefühls geht nur dahin, einen gestörten Rechtszustand wieder herzustellen. Das Strafrecht kann diesen Zweck nicht erreichen. Der Begriff der Sühne hängt wesentlich zusammen mit dem Gefühl der Rache. Dieses Gefühl ist im Volke nicht vorherrschend; das Volk verlangt nicht Blut um Blut. Wäre dem aber auch so, so ist der Staat nicht verpflichtet, der unsittlichen Forderung nachzugeben."

In demselben Sinne sprach auch der Abgeordnete Neumann sich aus. „Unmöglich," so behauptete er, „ könne die Todesstrafe als absolut gut erkannt werden, und es könne daher die Beibehaltung derselben zur Realisirung des sittlichen Princips, auf dem der Staat beruhe, nicht erforderlich sein. Im Gegentheil erfordere das Princip der Sittlichkeit, daß jedem, auch dem Justizmorde, vorgebeugt werden müsse, was nur bei gänzlicher Abschaffung der Todesstrafe möglich sei." — Und nachdrücklicher noch erklärt derselbe Abgeordnete sich in dieser Weise in seiner bereits oben (S. 19 in der Note) angeführten Schrift. „Die Todesstrafe," sagt er, „verdankt ihren Ursprung überall nur der Blutrache und muß nicht nur von der Moral und dem Christenthume sondern auch von dem Rechtsideal verworfen werden. Sie steht mit dem Staatszwecke selbst, nämlich mit der Erstrebung einer möglichst vollkommenen Humanität oder Realisirung des sittlichen Princips in directem Widerspruche. Durch nichts läßt es sich rechtfertigen,

den Mord durch einen andern Mord, der im Namen des Gesetzes begangen wird, zu bestrafen und den Menschen selbst ein Beispiel der Grausamkeit zu geben. Auf solche Weise wird die Strafe zur blinden Wiedervergeltung, zum schaudererregenden Mechanismus, nach dem Grundsatze: „Auge um Auge, Zahn um Zahn," der auf die Barbarei vergangener Jahrhunderte sich gründet, und welchen gegenwärtig in civilisirten Ländern kaum noch Jemand zu bekennen wagt. — Es handelt sich übrigens einzig und allein darum, ob die lebende Generation hoffen darf, ein Ziel zu erreichen, von welchem Niemand mehr zweifelt, daß es in einer nicht fernen Zukunft erreicht werden dürfte, oder ob sie sich bescheiden muß, daß dasselbe über die Grenzen der Gegenwart hinausgeht, weil sie zu einem solchen Fortschritt in der Humanität noch nicht reif genug sei." — In der Königsberger städtischen Ressource sprach man dagegen unlängst (s. Königsb. Zeitung, 1848 Nr. 35) die entschiedene Hoffnung aus, daß „die Zeit nicht mehr fern sein werde, in der man die Todesstrafe auch in unserm Vaterlande für völlig unvereinbar mit jeder sittlichen Anschauung des Verbrechens und des Verbrechers halten werde."

So stehen einander in der Frage der Todesstrafe sittliches Urtheil und sittliches Urtheil, Rechtsbewußtsein und Gerechtigkeitsgefühl, und nicht nur diese, sondern auch Gewissen und Gewissen entschieden und schroff gegenüber. — „Seine Ansicht," sagt Plange, „mache es ihm zur Pflicht, auf Abschaffung der Todesstrafe anzutragen; es fordere die Gerechtigkeit, es fordere das menschliche Gefühl, daß der Tod nicht mehr als Strafe eintrete." Dagegen erklärte v. Gaffron: „er würde sein Gewissen schwer belastet fühlen, wenn durch seine Theilnahme am Beschluß für ihre Abschaffung nur ein Menschenleben unter der Hand des Mörders fiele, und auch er nehme, wie Graf Renard es ausgesprochen, jedes von einem preußischen Richter gesprochene Todesurtheil auf sein Gewissen." — Als aber wiederum v. Olfers nur „aus philanthropischen Gründen" gegen die Todesstrafe sich erklärte, trat Allnoch dieser Erklärung aus „moralischen Gründen" bei und „wollte sein Gewissen nicht dadurch schwer belasten, daß er auch nur ein Scherflein dazu beigetragen, die Todesstrafe ferner beizubehalten."

Man hat sonst oft behaupten wollen, die Glaubenslehre trenne, die Sittenlehre aber vereinige; und hat daraus den Schluß gezogen, daß die Frucht der Sittlichkeit in der Luft wachse und vom Glauben unabhängig sei. Können aber wohl Rechtsbewußtsein, Sittlichkeit

und Gewissen gleiche Wurzeln haben und auf Einem Stamme wachsen, wo sie in Betreff einer Rechts- und Sittlichkeitsfrage, nicht von untergeordneter, sondern von höchster Bedeutung einander wie Ja und Nein entgegenstehn? — Woher aber soll die objective Entscheidung über diesen subjectiven Zwiespalt entnommen werden?

Vom „Rechtsbewußtsein" der Nation gehen die Männer aus, welche in ihrem Namen die Todesstrafe fordern, und von ihrem „Gerechtigkeitsgefühl" die Andern, welche in demselben Namen diese Strafe verwerfen. — Ist etwa ein Unterschied zwischen jenem Bewußtsein und diesem Gefühl?

Diese Frage ist eine der wichtigsten Tagesfragen; die Beurtheilung des politischen Werthes der Geschworenengerichte und des immer fraglicher werdenden Bedürfnisses wissenschaftlich gebildeter Richter beruht auf jenem Unterschiede.

Die Schrift des Staats-Anwalts v. Kirchmann über „die Werthlosigkeit der Jurisprudenz als Wissenschaft" (3. Aufl. Berlin, Springer, 1848) ist bekannt. Ihre weite und schnelle Verbreitung zeigt, wie sehr sie der allgemeinen Ansicht entspricht.

„Die Jurisprudenz," so schreibt er (S. 6), „hat es, wie jede andere Wissenschaft, mit einem Gegenstande zu thun, der selbstständig, frei und unabhängig in sich besteht, unbekümmert, ob die Wissenschaft existirt, ob sie ihn versteht oder nicht. Dieser Gegenstand ist das Recht, wie es in dem Volke lebt und von jedem Einzelnen in seinem Kreise verwirklicht wird; man könnte es das natürliche Recht nennen. Dasselbe Verhältniß ist bei allen andern Wissenschaften vorhanden; — der pythagoräische Lehrsatz bestand schon in seiner Wahrheit, noch ehe Pythagoras ihn entdeckte." — „Der Gegenstand der Jurisprudenz" (so S. 7) „ist also das Recht, und näher betrachtet sind es die reichen Gestalten der Ehe, der Familie, des Eigenthums, der Verträge, der Vererbung des Vermögens, die Unterschiede der Stände, das Verhältniß der Regierung zum Volke, der Nationen zu einander. Diese Selbstständigkeit des Rechts, gegenüber der Wissenschaft, ist ein Satz von hoher Wichtigkeit; man hat ihn öfters bezweifeln oder doch beschränken wollen, indeß reichen einfache Erwägungen hin, seine Richtigkeit unzweifelhaft darzulegen. Ein Volk kann wohl ohne Rechtswissenschaft bestehen, aber nie ohne Recht; ja das Recht muß schon zu einer ziemlich hohen Entwickelung vorgeschritten sein, ehe an die Rechtswissenschaft gedacht und der Anfang mit ihr gemacht werden kann. Die Geschichte sagt dasselbe." — „Ein Un-

terschied im Rechte, gegenüber den Gegenständen anderer Wissenschaften, könnte hier vielleicht noch Zweifel erregen; es ist das Moment des Wissens, welches dem Recht auch schon als Gegenstand der Wissenschaft inwohnt. — Dieser Unterschied hat allerdings seine Richtigkeit. Ein Volk hat auch ohne Jurisprudenz ein Wissen von seinem Rechte, allein solches Wissen ist keine Wissenschaft; es ruht in den dunkeln Regionen des Gefühls, des natürlichen Takts, es ist nur ein Wissen des Rechts in dem einzelnen Falle." — „In jedem Falle ist die Rechtswissenschaft durch die Beweglichkeit ihres Gegenstandes mit einem ungeheuern Ballast, dem Studium der Vergangenheit, beladen. Die Gegenwart ist allein berechtigt. Die Vergangenheit ist todt; sie hat nur Werth, wenn sie das Mittel ist, die Gegenwart zu verstehen und zu beherrschen. — Wie viel besser wäre die Rechtswissenschaft daran, könnte sie, wie die Naturwissenschaften, unmittelbar an den Gegenstand herantreten." — „Eine neue Eigenthümlichkeit des Gegenstandes der Jurisprudenz zeigt sich auch darin, daß das Recht nicht bloß im Wissen, sondern auch im Fühlen ist, daß ihr Gegenstand nicht bloß im Kopfe, sondern auch in der Brust des Menschen seinen Sitz hat. Die Objecte andrer Wissenschaften sind von diesem Zusatze frei. — Im Rechte dagegen, welche Erbitterung, welche Leidenschaften, welche Parteiungen mischen sich in die Aufsuchung der Wahrheit! Alle Fragen des öffentlichen Rechts sind davon durchzogen; — hier und beinahe überall im Recht hat das Gefühl sich schon für eine Antwort entschieden, ehe noch die wissenschaftliche Untersuchung begonnen hat." — „Diese Eigenthümlichkeit des Rechts soll durchaus nicht als ein Tadel derselben aufgestellt werden; im Gegentheil, gerade darin mag sein höchster Werth liegen. Aber die Frage meiner Untersuchung ist nur, ob der Wissenschaft des Rechts dadurch eine Erleichterung oder eine Schwierigkeit entstehe. Und hier leuchtet es ein, daß die Untersuchungen der Wissenschaft dadurch nur erschwert sein können. Das Gefühl ist nie und nirgends ein Kriterium der Wahrheit; es ist das Product der Erziehung, der Gewohnheit, der Beschäftigung, des Temperaments, also des Zufalls. Was bei dem einen Volke empört, dasselbe wird bei dem andern gefeiert. Soll daher die Aufsuchung der Wahrheit nicht stets auf Abwege gerathen, so ist die erste Bedingung, daß sie von dieser voreiligen Begleiterin sich befreie, und doch vermag dieß bei den Untersuchungen des Rechts beinahe Niemand; der stärkste Wille kann den mächtigen Einflüssen der Erziehung und Gewohnheit

sich nicht ganz entziehen. Die Resultate hiervon liegen überall vor; alle großen Fragen des Tages sind zu Partei-Fragen geworden; die Wahrheit wartet vergeblich auf einen vorurtheilslosen Forscher" (S. 12. ff.).

Und weiter unten (S. 15 ff.) sagt v. Kirchmann: „Der nothwendige Fortgang vom natürlichen Rechte zum positiven Gesetz soll nicht geleugnet werden; aber die Nachtheile des positiven Gesetzes für das natürliche Recht sind allbekannt. — Das positive Gesetz ist in seiner letzten Bestimmtheit baare Willkür; nnd hat das natürliche Recht von dem positiven Gesetze schwer zu leiden, so ist doch das Uebel für die Wissenschaft noch größer. Aus einer Priesterin der Wahrheit wird sie durch das positive Gesetz zu einer Dienerin des Zufalls, des Irrthums, der Leidenschaft, des Unverstandes. Statt des Ewigen, Absoluten, wird das Zufällige, Mangelhafte ihr Gegenstand. Aus dem Aether des Himmels sinkt sie in den Morast der Erde. — In dem wahren Theil jedes positiven Gesetzes ist für die Wissenschaft nichts zu thun; es bleibt für sie nur das Unwahre, und mit Gier und Eifer ist sie zu allen Zeiten darüber hergefallen. Die Juristen sind durch das positive Gesetz zu Würmern geworden, die nur von dem faulen Holz leben; indem die Wissenschaft das Zufällige zu ihrem Gegenstande macht, wird sie selbst zur Zufälligkeit." — „Die Rechtspflege ist durch die Wissenschaft zum Glücksspiel geworden. Fragt man einen Bauer, wie es mit seinem Processe stehe, so ist die Antwort: Er schwebt noch; ein vortreffliches Wort für den schleichenden Fortgang der Sache, die völlige Unverständlichkeit derselben für die Partei. Hat der Bauer den Proceß verloren, so sagt er nicht, daß er Unrecht gehabt, sondern: Ich habe verspielt. Der Verlust des Processes und die Verwüstung seines Feldes durch Hagelschlag sind ihm Ereignisse ganz gleicher Natur; Unglück, aber kein Unrecht. — Dieß also ist der Triumph der Rechtswissenschaft, ein Recht, das das Volk nicht mehr kennt, das seine Brust nicht mehr erfüllt, das von ihm mit den wilden Mächten der Natur auf gleiche Stufe gestellt wird. — Ein solches Uebel ist zu groß, als daß nicht Reactionen kommen sollten, sobald die Nationen selbstständiger werden" (S. 25). „Das Verlangen nach Geschwornengerichten ruht auf demselben Grunde: die Nation ist der wissenschaftlichen Juristen überdrüssig. Die Ahnung, das dunkle Empfinden jenes Widerspruchs zwischen Recht und Wissenschaft ist vorhanden, nur die klare Einsicht des Volks fehlt noch."

So erklärt sich der Staatsanwalt v. Kirchmann. — Und es ist wahr: „die Ahnung, das dunkle Empfinden jenes Widerspruchs zwischen Recht und Wissenschaft," oder vielmehr zwischen dem Rechtsgefühl des Volkes und den oft abstracten, zufälligen, spitzfündigen und dem Leben entfremdeten Entscheidungen gelehrter Richter „ist vorhanden;" in der Gegenwart, in welcher alle herkommlichen Autoritäten ihr Ansehen verloren haben und blindes Vertrauen nicht mehr stattfindet, sieht man auch den Richtern in die Karte, und ein „dunkles Empfinden," daß ihr Spiel nicht immer ein regelrechtes sei, dringt sich auf. — „Nur die klare Einsicht des Volks," sagt v. Kirchmann „fehlt noch." — Und das ist auch wahr. Aber diese Einsicht wird fehlen, so lange ein Volk der Richter bedarf und das Lynchgesetz noch nicht alleinige Geltung hat; sie wird fehlen, so lange das Dasein von Gesetzen nicht einen „gesunden" sondern einen kranken Sinn des Volkes in Betreff von Recht und Unrecht voraussetzt und bekundet.

Ein bedeutsames Zeichen der Zeit und der Krisis, in welcher wir uns befinden, ist ohne Zweifel Kirchmanns Angriff auf die Jurisprudenz; und sein Gewicht ist nicht zu verkennen. Recht klar wird diese Bedeutsamkeit aber erst dann, wenn Stahl's Beleuchtung des Kirchmannschen Vortrages, die derselbe unter dem Titel: „Rechtswissenschaft oder Volksbewußtsein?" (Berlin, 1848, Förstner) hat ausgehen lassen, gleichmäßig erwogen wird.

Stahl leugnet nicht die Unvollkommenheit der Jurisprudenz; aber er weiset (S. 6) auf die andern „Wissenschaften des geistigen Gebietes — auf Theologie, Philosophie, Moral, Geschichte — hin, welche an dieser Unvollkommenheit ebenso sehr, ja wohl noch mehr leiden als die Rechtswissenschaft." — Auch hier bemerkt Stahl, finde bei den Controversen dieselbe „Parteinahme des Gefühls" statt, wie bei den juristischen Differenzen, und macht weiterhin (S. 24) auf die „wundersame Denkweise" aufmerksam, „die jetzt Viele erfülle," daß nämlich „die Unkunde einer Sache gerade vorzugsweise die Befähigung zu deren Versorgung sei um der Unbefangenheit willen." — „Daß der theologisch Unkundige," so fährt Stahl fort, „ein unbefangeneres und darum richtigeres Urtheil über die religiösen Dinge habe als der Theologe, ist bereits kein Paradoxon mehr; für das Rechtsgebiet wächst täglich die Meinung, daß man rechtsunkundig sein müsse, um zum Richter fähig zu sein. „„Die Nation ist der wissenschaftlichen Juristen überdrüssig,"" sagt Kirchmanns Vortrag: wird man nicht bald auch auf dem medicinischen Gebiete die gelehrten Aerzte und auf

dem militairischen die in der Kriegswissenschaft Geschulten für befangen halten, und dort die Heilung dem natürlichen Sinn der Krankenwärter und Hebammen, wie hier die Anführung der Heere einem durch Regeln der Taktik nicht gestörten Guerillashäuptling anvertrauen?" —

Mit Unrecht, so scheint es, wirft Stahl dem Kirchmannschen Vortrage (S. 4) „Vermengung der Begriffe" vor, indem derselbe „nämlich die Jurisprudenz geradezu als die Wissenschaft des „„natürlichen Rechts"" betrachte, während sie nach ihrem bis jetzt unbestrittenen Begriff die Wissenschaft des positiven Rechts sei; er betrachte sie als die Wissenschaft des im Volke lebenden Rechts statt des im Volke geltenden Rechts." — „Das natürliche Recht," sagt Stahl, „oder das im Volke lebende Recht sei vielmehr Object einer andern Wissenschaft, der Rechtsphilosophie und Politik; dagegen sei das Object der Jurisprudenz kein anderes als das positive Recht, und ihre wissenschaftliche Aufgabe keine andere, als dieses in seinem Zusammenhange und seinem Geiste (seinen bestimmenden Principien) darzustellen und die vorkommenden Fälle in ihrer Besonderheit und ihrer unendlichen Complication dennoch im Sinn und aus dem Principe des Gesetzes zu entscheiden." — Wie aber könnte wohl der mit dem positiven Recht empirisch vertraute Jurist den Geist (die bestimmenden Principien) desselben erkennen und die besondern Fälle danach entscheiden, wenn nicht Rechtsphilosophie und Politik ihn dazu befähigten? Gelehrter Jurist könnte er sein auch ohne Philosophie und Politik, und wissenschaftlich würde man ihn nennen, weil man gewohnt ist, gewisse Summen des Wissens Wissenschaft zu nennen: aber wissenschaftlich oder fähig, allein aus der Kraft des philosophisch gesicherten Princips die Consequenzen zu entwickeln und so das Licht des Princips durch das positive Gesetz auf den concreten Fall strahlen zu lassen, wäre er nicht. Jurisprudenz, Rechtsphilosophie und Politik, welche zusammen Stahl (S. 5) zwar „als Eine einheitliche Wissenschaft in Einem höhern Princip geeiniget" anerkennt, aber doch als „verschiedene Glieder dieser Wissenschaft," die nicht, wie bei Kirchmann, „durcheinander geworfen werden dürften," von einander sondern und Rechtsphilosophie und Politik als eine „andere" Wissenschaft der Jurisprudenz gegenüber stellen will, leiden diese Sonderung nicht: denn nur in der Verbindung mit der Rechtsphilosophie (die mit der Politik Eins ist) erhebt sich die Jurisprudenz vom rohen Empirismus zur Wissenschaft. Es kann wohl ein reiches und absolut unphilosophisches Wissen geben, aber nicht eine unphilosophische Wissenschaft.

Dagegen dürfte Stahl's Urtheil über die Volksjury, die ja im gegenwärtigen Augenblick so laut, so heftig und so allgemein gefordert wird, nur von Liebhabern des Lynch-Gerichts aber nicht von der Wissenschaft mit Erfolg bekämpft werden können. Die concreten Fälle entscheiden freilich nichts. Wenn (nach S. 16) die Jury den Entführer und auch Mörder der Ehefrau eines Andern freispricht, so stehen solchen Freisprechungen Verurtheilungen des formellen Rechts gegenüber, welche nicht minder das Gepräge des Unrechts an der Stirne tragen; und wenn Toqueville bezeugt, „daß in Nordamerika bei der Jury keiner Schutz finde, der der öffentlichen Meinung entgegentrete," so kann es auch Fälle geben, daß die durch Verleumdungen disponirte öffentliche Meinung auch ohne Oeffentlichkeit und Mündlichkeit deßungeachtet ihren Weg in den Sitzungssaal findet und das richterliche Urtheil bestimmt. — Aber Stahl behauptet (S. 13), daß, wenn „das Volksbewußtsein allein ohne Rechtswissenschaft die Rechtspflege bestimmen sollte, daß man dann die erworbenen, durch frühere Vorgänge begründeten Rechte aufgeben und die Güter täglich aufs neue durch die richtende Volksjury zutheilen lassen müßte." — Und das liegt schon in Kirchmanns Behauptung, daß „die Gegenwart allein berechtiget, die Vergangenheit aber todt sei." — Stahl nennt (S. 28) den ersten Satz dieses Dictums „nur halbwahr;" er ist aber ganz wahr. Das Leben allein ist berechtiget, und Leben ist Gegenwart. Aber berechtigend ist nur die Vergangenheit, die als berechtigend, als begründend in der Gegenwart fortlebt. Alles Recht ohne Ausnahme wurzelt in der Vergangenheit, und die Zukunft ist sein Ziel, welches es in jedem Moment der Gegenwart erreicht. — Wäre die Gegenwart auch berechtigend, so gälte — das „natürliche Recht" — das Thierrecht, welches die Güter nicht nur täglich sondern in jedem Moment aufs neue theilt. —

Stahl aber behauptet ferner (S. 14): „Das positive Recht mit seiner untrennbaren Begleiterin, der Rechtswissenschaft, ist eben in der Unvollkommenheit unseres sittlichen Zustandes ein Ersatz und eine Annäherung des vollkommenen Rechts. Dagegen wird der „gesunde Sinn" des Volks im Gegensatz wissenschaftlich bewußten Rechtsurtheils, man möge ihm gänzlich oder zum größten Theil die Entscheidung überlassen, das ewige, wahre, gerechte Recht noch weniger herstellen als das positive Recht und die Rechtswissenschaft. Es wird die Entscheidung von den rein persönlichen, daher völlig zufälligen Ansichten der betreffenden Richter und von einem Urtheil im Volke ab-

hängen, welches oft ein getheiltes, widersprechendes, oft ein unlauteres ist. Die entgegengesetzten rechtsphilosophischen und politischen Lehren herrschen, wie in der Wissenschaft, so im Leben. Die mannigfachen Einflüsse der Literatur, die guten wie die schlechten, alle Wahrheiten wie alle Verirrungen der Religion, der Politik, der Belletristik, haben das Volksbewußtsein bestimmt und bestimmen es täglich; und so wird unter Volksrichtern, die nur an ihre innere Beurtheilung gewiesen sind, allen jenen momentanen Regungen der Zeit und der Parteiansicht je nach ihrer persönlichen Gesinntheit der Einfluß auf die Rechtspflege eröffnet. Die Rechtswissenschaft aufgeben und Volksmänner Recht sprechen lassen, heißt nichts anderes, als den wohlgeordneten Bau der öffentlichen Ordnung mit seiner festen gegenständlichen Gestaltung und Gemeinsamkeit (Objectivität) aufgeben und das persönliche Ermessen des Richters (die Subjectivität) an seine Stelle setzen. Und so wird der „gesunde Sinn" des Volks eine Ungerechtigkeit der Entscheidungen, eine Unsicherheit der Verhältnisse und eine Gedankenlosigkeit des öffentlichen Zustandes herbeiführen, weder heilsam für die Menschen, noch würdig der Nation." — „Ein ausgebildetes positives Recht und seine gleichmäßige bewußte Handhabung mittelst der Rechtswissenschaft ist eine große That der Nation als Einheit, und ist eine Ehre der Nation. Auf dasselbe verzichten, ist darum nicht Hochstellung der Nation, sondern Hochstellung der Individuen in ihrer Vereinzelung" (S. 22).

Zum Schluß noch eine wichtige, wenn auch nicht durchaus treffende Bemerkung Stahl's. „Daß dieses Streben," sagt er (S. 27), „das Volkselement an die Stelle der Rechtswissenschaft treten und die Anwendung derselben auf sich nehmen zu lassen (welches kein naturgemäßes ist) — daß die Mißachtung des Werthes der Rechtswissenschaft in der neuesten Zeit so gestiegen ist, das beruht vielleicht schon im Allgemeinen auf jener Vergötterung des Volkes, welche als Grundton der Gegenwart in der mannigfachsten Weise überall wiederklingt; es beruht aber insbesondere auf einer Verkennung des richtigen Verhältnisses von Volk und Recht. Das Recht ist nicht ein bloßes Werk des Volkswillens, der Volksansicht, es ist etwas Selbstständiges, eine sittliche Anforderung über dem Volke, und es ist in letzter Instanz nicht der Werth des Rechts zu bemessen, ob es der Volksansicht, sondern der Werth der Volksansicht, ob sie dem Rechte entspricht; ähnlich wie die Moral Ursache und Maßstab unsers Gewissens, und nicht das Gewissen Ursache und Maßstab der Moral ist." —

Der entschiedene Gegensatz, in welchem die beiden hier in aller Kürze skizzirten Schriften des Staats-Anwalts v. Kirchmann und Dr. Stahls zu einander stehen, wirft ein helles Licht auf die geistigen Verhältnisse der Gegenwart. Auf Einem Punkte sind beide einverstanden; beide behaupten die Selbstständigkeit des Rechts, die jedoch Kirchmann der Wissenschaft, Stahl der Volksansicht als das Höhere, als das Richtende und Bestimmende, gegenüberstellt. Wo indeß und wie dieß absolute Recht zu finden sei, darüber schwebt der Streit. Kirchmann faßt jenes selbstständige Recht concret; „das Recht, wie es im Volke lebt, das natürliche Recht," welches zugleich (nach S. 10) der „Veränderlichkeit," der „fortschreitenden Entwickelung" unterworfen sei, macht er als Gegenstand der Jurisprudenz geltend. Aber an einer andern Stelle (S. 16) nennt er diesen Gegenstand auch das Ewige und Absolute, und trifft hier im Begriff mit Stahl zusammen, wenn derselbe (S. 14) vom „ewigen, wahren und gerechten Rechte" spricht, welches der Sinn des Volks nicht herstellen werde. Wenn dagegen Stahl der Jurisprudenz die „wissenschaftliche Aufgabe" vorzeichnet, „das positive Recht in seinem Zusammenhange und seinem Geiste (in seinen bestimmenden Principien)" darzustellen, so gesteht dagegen Kirchmann nicht nur zu, daß „das Wissen des Volks von seinem Rechte keine Wissenschaft sei," vielmehr nur „in den dunkeln Regionen des Gefühls, des natürlichen Takts ruhe," sondern er bekennt auch, daß „das Gefühl nie und nirgends ein Kriterium der Wahrheit sei." — Wie aber ist es dann wohl zu erklären, daß zwei Männer, wie Dr. Stahl und v. Kirchmann, die beide gleichmäßig wissenschaftlich durchgebildet sind und gleichmäßig Achtung vor der Wahrheit an den Tag legen, deßungeachtet so schroff einander gegenübertreten können, indem der eine, Stahl, die alte Zeit mit ihrem Rechtsbewußtsein oder die Objectivität, dagegen der andere, Kirchmann, die neue Zeit und ihr Rechtsgefühl oder die Subjectivität und Individualität vertritt? — Läge vielleicht überhaupt der tiefste Grund der heutigen Spaltung auf geistigem Gebiete darin, daß Gefühl und Bewußtsein einander bekämpften, und nur darum der höhere Standpunkt des Bewußtseins den niedern des Gefühls nicht überwinden könnte, weil ihm der positive Inhalt abgeht, der im Gefühle wohnt? —

Von einem Unterschiede des Rechten und des Rechts, des ewigen und absoluten und des veränderlichen oder „natürlichen Rechts", welches „im Volke lebt," ist weder bei Stahl noch bei Kirchmann

die Rede; und ebenso wenig giebt sich bei beiden ein Bewußtsein des Irrthums kund, wodurch das durch religiöse und wissenschaftliche Cultur im Laufe der Jahrhunderte gesteigerte Selbstbewußtsein, welches in neuester Zeit Anerkenntniß seiner Berechtigung verlangt und auch als berechtiget anerkannt worden, darum, weil es auf die menschliche Natur, (doch wohl zu merken! auf die erst spät entwickelte) sich gründet, mit „natürlichem Rechte" verwechselt und als das ursprüngliche und unveräußerliche Menschenrecht geltend gemacht wird.

Das „natürliche Recht" hat Spinoza am consequentesten deducirt. — Herbart führt einige Sätze desselben in seiner Kritik der Hegelschen Encyklopädie an (s. kl. philos. Schr. 3. Bd. S. 732). Er schreibt: „Von der hohen Reinheit der Moral Spinoza's werde man sich, meint Hegel, ohne Zweifel überzeugen, wenn man nur die drei letzten Theile der Ethik desselben nachlese. Sollen wir etwa hier noch einmal den Satz der Ethik: „„wenn jeder Mensch am meisten das ihm Nützliche sucht, dann sind die Menschen einander am meisten nützlich,"" — oder gar das saubere Naturrecht des tract. polit. in Erinnerung bringen? Etwa Cap. 2, §. 4: „„das Recht der Natur ist die Macht der Natur; und es erstreckt sich das natürliche Recht der gesammten Natur und jedes Individuums so weit, als dessen Macht;"" und zur Erklärung den trefflichen Zusatz: „„und was demnach jeder Mensch"" (jeder kleine und große Napoleon) „„nach den Gesetzen seiner Natur thut, das thut er mit vollem Recht der Natur; und er hat so viel Recht an die Natur, als die Macht gestattet."" — Das Princip hievon ist allerdings den Worten nach die Liebe Gottes; wie aber Hegel dazu komme, von einer lauteren Liebe Gottes in Bezug auf Spinoza zu reden, das mag er selbst wissen." — Macht ist Recht: das ist das Grundgesetz des „natürlichen Rechts;" und weil es keine unnatürliche Macht giebt, so ist auch nach „natürlichem Recht" keine Art der Macht, auch nicht die Knittelmacht, vom Recht ausgeschlossen.

Der erste Schritt zur Civilisation macht das natürliche Recht zum Unrecht. Der Einzige, der dieß Recht mit Recht besitzt — dessen Macht sein Recht ist — ist Gott. Außer ihm giebt es kein natürliches Recht, nichts Natürliches, was Recht ist, sondern nur, was zum Recht erhoben worden, Recht empfangen hat. Mit diesem Bewußtsein erwacht die Civilisation. — Aber der erste Schritt ist ein unvollkommener: er verwandelt das Privaturtheil in ein Gesellschaftsurtheil, Privatrache in Gesellschaftsrache; das Ge-

fühl, durch eine Gesammtheit modificirt, schlichtet den Streit. Dieser Schritt verhält sich zum „natürlichen Recht," wie die geregelte Rauferei, das Duell, zur ungeregelten. Hier steht die Volksjury mit absolutem Stimmrecht über Schuld und Strafe für den concreten Fall. Geschriebene Gesetze, allgemeine Bestimmungen, bezeichnen den zweiten höhern Schritt. Er fordert gesetzkundige Richter, läßt aber neben sich auch noch das Volksgericht bestehn. Erst mit dem dritten Schritte erhebt sich die Jurisprudenz zur Wissenschaft, zur Voraussetzung eines absoluten, allgemein gültigen Rechts, welches nicht auf Besonderheiten, nicht auf der Nationalität, nicht auf Gewohnheit, sondern auf sich selbst beruhe und in allem positiven Recht verhüllt liege. Die Wissenschaft studirt daher auch die fremden Rechte; sie reiset durch alle Lande, um das Rechte, den Schlüssel aller Rechte, zu suchen. Sie hat ihn nicht gefunden. Ihre Armuth hat sie unter Formen versteckt; und darum wird sie nicht ohne Schuld gehöhnt. Hört sie aber auf, den Schlüssel zu suchen — überläßt sie auch nur Einen Theil der Entscheidung dem Rechtsgefühl, so verkauft sie den Geist des Volks, der in den Männern der Wissenschaft lebt, an die Seele desselben. — „Unsere Bücher- und Actenvertieften Rechtsgelehrten," sagt Stahl (a. a. O. S. 24), „sind nicht das, was die Phantasie unter den weisen und gerechten Richtern sich denkt, aber unsere Fabricanten, Gastwirthe, Schlosser und Schneider sind jedenfalls ebenso wenig das, was die Phantasie unter dem Volke sich denkt." — Herr v. Kirchmann hat wohl Recht, wenn er (S. 12) sagt: „Wie viel besser wäre die Rechtswissenschaft daran, könnte sie, wie die Naturwissenschaften, unmittelbar an den Gegenstand herantreten." Wenn aber die Rechtswissenschaft nicht ein Handgreifliches, wie die Naturwissenschaften, ja überhaupt nicht die Natur, nicht ein Natürliches, sondern ein Uebernatürliches zum Gegenstande hat, welches der Natur, „gegen deren Gewalt in Güte sich wenig ausrichten läßt," Gewalt anthue: sollte sie darum, weil sie ihres Gegenstandes noch nicht habhaft geworden, an ihrem Ziel verzweifelnd, zurücktreten, und ihr Amt dem „gesunden Sinne," dem „Rechtsgefühl des Volks," oder was dasselbe ist, der Natur übertragen, daß sie sich selbst richte, und ihre Händel nach dem Gesetz des „natürlichen Rechts" ausfechte? — Das sei ferne! Kirchmann gesteht es ja selbst: „das Gefühl ist nie und nirgends ein Kriterium der Wahrheit;" es ist blind: es kann nicht richten sondern nur sich raufen.

Die Jurisprudenz als Wissenschaft strebt nach Bewußtsein, aber sie hat es nicht. Doch schon dieß Streben verleiht ihr den Adel und erhebt sie über das Rechtsgefühl, welches freilich immer fertig ist. — In der Totalität, im Volke, ist daher um so weniger Rechtsbewußtsein, und kann es überhaupt nie sein, da alle geordneten Gerichte nur den Zweck haben, das unklare Rechtsgefühl des Volkes zu bändigen, und diesen Zweck in dem Maße verfolgen, als sie der Volksstimme Schweigen und dem Volke Hören gebieten. — Wenn freilich das Volk hinter dem Wissen nicht das Gewissen, hinter der Wissenschaft nicht den Ernst gewahr wird, der wahres Wissen schafft (und dafür haben alle Völker und alle Individuen Tact) dann sieht es sich betrogen; die angebliche Wissenschaft macht ihm ein X für ein U, und das will es heutzutage, da es X und U unterscheiden gelernt hat, nicht mehr leiden. —

Dem Begriffe nach drückte sich Referent Naumann, wenn er vom „Gerechtigkeitsgefühle" des Volkes sprach, richtiger aus, als die Herren v. Münchhausen und v. Savigny, die an das Rechtsbewußtsein der Nation appellirten, und richtiger als Dr. Stahl, wenn er auf dem Titel seiner Schrift die Rechtswissenschaft, die nach Bewußtsein immer nur noch strebt, dem „Volksbewußtsein" gegenüberstellt. — Dagegen aber setzte Naumann jenes „Gerechtigkeitsgefühl" offenbar zu tief herab, wenn er demselben keine andere „Forderung" unterlegte, als die, „den gestörten Rechtszustand wieder herzustellen, welchen Zweck das Strafrecht nicht erreichen könne." — Der Rechtszustand ist nicht ein Zustand der Dinge, sondern der Personen; der Rechtszustand ist das Bewußtsein der Sicherheit der Rechtsverhältnisse d. i. der constituirten und garantirten Ordnung der Dinge, wie Schiller es bezeichnet:

> „Den sichern Bürger schrecket
> Nicht die Nacht,
> Die den Bösen gräßlich wecket:
> Denn das Auge des Gesetzes wacht."

Dieses Bewußtsein oder dieser Rechtszustand wird allerdings durch jeden Angriff auf ein garantirtes Besitzthum gestört: der Staat als Garant verschwindet. Wo aber „das Auge des Gesetzes wacht" und mit der Strafe herbeieilt, ist das gestörte Vertrauen vollkommen wieder hergestellt. Es ist ja die Voraussetzung des Staates, daß die dinglichen Verhältnisse gestört werden können; und ist nun zwar

die Prävention seine wesentliche Aufgabe und die Repression nur Ergänzung der mangelhaften Prävention — ist der Staat seinem Wesen nach Polizeistaat — so gehört ebenso auch Unvollkommenheit und hienach Repression zu seinem Wesen.*) — Referent Naumann muß die Rechtsverhältnisse und den Rechtszustand verwechselt haben, wenn er das Strafgesetz, das allerdings die Verhältnisse nicht immer wiederherstellen (dem Getödteten z. B. das Leben nicht wiedergeben) kann, für unfähig erklärte, den „Rechtszustand" wieder herzustellen. Aber dann beurtheilte er auch das „Gerechtigkeitsgefühl" des Volkes falsch, wenn dieses nur Wiederherstellung des äußern Zustandes (etwa nur die Herausgabe des Gestohlenen) fordere; nicht den äußern Zustand, den innern, die Störung, will jenes Gefühl wieder hergestellt sehen, und das geschieht durch Störung der Rechte des Störers — durch Strafe; und dem Gerechtigkeitsgefühle nach vollkommen.

Bewußter, wie es um dieses Rechtsgefühl im Volke stände, waren v. Münchhausen und v. Savigny. „Auf den Grundsatz der Talion" wollte zwar jener sich nicht stützen, wenn er für Beibehaltung der Todesstrafe stimmte, und v. Saigny fürchtete nur, die Gesetzgebung dem Vorwurfe des mangelnden Ernstes auszusetzen, wenn sie die Todesstrafe abschaffe: was aber konnte jener im Volke durch Abschaffung der Todesstrafe „empfindlich verletzt," und was dieser durch den Ernst des Volkes, welches Ernst verlange, verurtheilt sehen, wenn nicht die Verletzung des Grundsatzes der Talion? — Einen Theil des Volkes, welches Blut um Blut, Seele um Seele fordert, welches fordert, daß dem Todtschläger durch den Tod sein Recht geschehe, haben jene Vertreter der Todesstrafe vertreten.

Aber Referent Naumann und Mehrere mit ihm haben diesen Theil als den unsittlichen und die Forderung desselben als eine

*) Hienach, glaube ich, sollte auch die Frage der Preßfreiheit beantwortet werden. — Die Censur ist Prävention, Polizeimaßregel, auf dem Gebiet des Geistes; sie gehört, insofern man nicht leugnet, daß auch der Staat auf dem Geiste beruht, zu seinem Begriff. Die Willkür der Censur aber liegt in der Natur der Sache; die Deutung der Worte ist durch kein Gesetz zu regeln. Ein Preßgesetz kann in der Anwendung nicht weniger willkürlich sein als die Censur. Begiebt sich aber der Staat in diesem Bereich — auf seinem eigentlichen Grund und Boden — der Prävention, hebt er die Censur auf, so giebt er hier sich selbst auf, und setzt sich vom Wächter, was er sein sollte, zum bloßen Häscher herab, wie es sich nicht gebührt.

unsittliche erklärt, welcher nachzugeben der Staat nicht verpflichtet sei;" und als einen höchst geringen Theil mußte der Abgeordnete v. Steinbeck jene Freunde der Talion achten, wenn er durch Abschaffung der Todesstrafe „den Dank der künftigen Geschlechter und das Anerkenntniß" zu erndten hoffte, daß der ständische Ausschuß „den Geist unsers edeln Volks und den Geist unserer Zeit erkannt habe."

Könnte die Todesstrafe als unsittlich erwiesen werden, so müßte sie unbedingt dahin fallen; kein Zweck kann ein Mittel heiligen, welches an und für sich unheilig ist. — Und allerdings liegt der Verdacht der Unsittlichkeit dieser Strafe nahe, wenn die Talion überhaupt und die Todesstrafe insbesondere mit dem Referenten Naumann als entspringend aus dem „Gefühl der Rache" betrachtet wird, welches „wesentlich mit dem Begriff der Sühne zusammenhänge." — Ist die Rache sittlich nicht zu rechtfertigen, so läßt auch der Grundsatz der Talion, auf welchen die Todesstrafe sich gründe, sich nicht vertreten.

Wie aber soll man heutzutage über den Begriff und das Wesen der Sittlichkeit sich verständigen, oder auch nur sich verständlich machen?

Das Wort „Sittlichkeit" kennt zwar Jedermann und die ganze gebildete Welt führt es im Munde; Sittlichkeit ist die Forderung, die man ohne Ausnahme an Jeden macht, wogegen man gerne geneigt ist, die Religiosität ihm zu erlassen.

Aber man wird auch nicht in Abrede stellen, daß Sittlichkeit und Sitte — die Selbstbestimmung aus moralischem Princip und die Anbequemung an das in der Gesellschaft sanctionirte Betragen — leicht und oft verwechselt werden, und daß man in diesem Falle der verderbten Sitte sich gleichstellen und doch dabei in seinen und andern Augen sittlich bleiben und der Sittlichkeit sich rühmen kann. — Dagegen ist es eine neue und unserer Zeit angehörige Offenbarung, daß das Reich der Sittlichkeit nicht bloß an die Sitte hinan und in dieselbe hinein, sondern auch noch jenseits derselben — „außerhalb der Gesellschaft" — und unter dieselbe hinab sich erstrecke. —

So hat z. B. unlängst Wilibald Alexis in den „Blättern für literarische Unterhaltung" geäußert, daß der Held einer Novelle, der, im Liebesverständniß mit der Frau eines Andern stehend, mittlerweile ein Mädchen verführt und darüber Skrupel bekommt (die jedoch von der Geliebten und vom Vater der Verführten ihm benommen

werden), zwar die Grenze der Sittlichkeit noch nicht überschreite, doch in Gefahr stehe, sich jenseits derselben zu verirren.*) Hier scheint zwischen Poetischem — äußerlich Geleckten und phantastisch Verbrämtem — und Nichtpoetischem — ungeleckter Brutalität — die Grenze der „Sittlichkeit" zu laufen. — Und hier kann daher auch noch ein Heinrich Heine, am Körper gelähmt und fast erblindet, im Angesicht des nahen Todes mit dem Witzwort: „Ich wollte, ich hätt' ein schlechteres Gewissen und einen bessern Kopf!" auf dem Boden der Sittlichkeit stehen: er ist ja Poet; und sein Mitpoet, Heinrich Laube, der dieß berichtet (Reisenovellen. 10. „Paris 1847." Mannheim 1848, S. 127), äußert kein Grauen vor solchem bestialischen Witz.

Offenbarungen und Thaten des Fleisches und Blutes führen heutzutage, ähnlich den Offenbarungen, die nicht aus Fleisch und Blut stammen (Matth. 16, 17), und den Thaten, die nicht mit Fleisch und Blut besprochen werden (Gal. 1, 16), „außerhalb der

---

*) Die Geliebte des Helden jener Novelle schreibt: „Du mein Einziger glaubst, mich gekränkt zu haben, ungerecht, untreu gegen mich gewesen zu sein? O du armer unglücklicher Mann! Niemand ist ja treu, es gebe ihm denn Gott. Siehe, du Lieber, ich kenne ganz bis auf den Grund das Glück der Treue; durch Gottes Gnade war ich Dir treu; mir ist es wunderbar damit geglückt! — — Du aber bist anders! — Bald gleichst Du dem stolzen Adler — dem Schwan — der Taube. — Du gleichst allen Vögeln. Du gleichst der ganzen Welt, weil Du ein Poet bist und weil ich Dich liebe." — — Und ebenso tröstlich ist der Brief des Vaters der Entehrten. „Du hast ein Mädchen," so schreibt er, „welches Du in meinem Hause mir angehörig gefunden, verführt. Ninetta hat mir Alles gesagt. Sie kam Dir entgegen, von unwiderstehlicher Macht zu Dir gezogen, und ich würde es Dir weniger vergeben, wenn Du nicht gefolgt wärest, als daß Du gefolgt bist! Das ist mein Gefühl bei der Sache! — — Die Menschen, mit denen man im vollem Klange leben kann, sind wahrlich so selten auf dieser Welt, daß man Kleinigkeiten, wie sie uns etwa auseinander halten können, leicht überwinden mag, wenn man dadurch das Zusammensein mit weiter geöffneten poetischen Naturen gewinnt."

„Wir bleiben durch alle Zeiten
Herz Herzen zugekehrt;
Von keinen Kleinigkeiten
Wird unser Bund gestört."

Die Schrift, aus derem ersten Bande (S. 137 f. und S. 219 f.) diese Stellen entnommen sind, führt den Titel: „Außerhalb der Gesellschaft." Träumereien eines gefangenen Freien von R. W. L. C. v. Keubell (Dresden, 1847), und wird von Alexis als eine „bedeutende Erscheinung" begrüßt.

Gesellschaft." Die Wege sind freilich schnurstracks entgegengesetzt, und die Standpunkte befinden sich auf entgegengesetzten Seiten der Gesellschaft. Aber um so greller und bestimmter tritt auch der Gegensatz hervor.

Unumwunden und entschieden hat diesen Gegensatz G. Fr. Daumer in seiner Schrift: „Die Geheimnisse des christlichen Alterthums" (Hamburg, Hoffmann, 1847) ausgesprochen. „Das Christenthum," sagt er (1. Bd. S. 3), ist die Religion des Geistes. Aber was ist Geist im christlichen Sinne des Wortes? — Dasjenige, was zur Natur, zu dem realen Sein und Leben der Dinge, das von dieser Religion als ein absolut nicht sein Sollendes bestimmt und unter dem Namen: Fleisch, Welt, Sünde, Teufel aufs leidenschaftlichste verklagt, verdammt und bekämpft wird, den extremsten Gegensatz bildet."

Die letztere Behauptung ist freilich eine Lüge — und eine sehr grobe. Die Religion des Geistes bestimmt Sünde und Teufel allerdings als „ein absolut nicht sein Sollendes," aber nicht also Fleisch und Welt. „Das Wort ward Fleisch" (Joh. 1, 14), damit es gekreuziget aber nicht vernichtet würde, sondern anders sei, den Tod überwinden und leibhaftig in den Himmel eintreten könnte. Und ebenso soll auch die Welt sein: Gott hat sie also geliebet, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, damit sie nicht verloren, sondern selig werde (Joh. 3, 16 f.). „Der Geist ganz, sammt Seele und Leib soll behalten werden auf die Zukunft Christi" (1 Thess. 5, 23). Danach ist zu beurtheilen, wie Daumer über das Christenthum sich besinnt, wenn er es Fleisch und Welt „als ein absolut nicht sein Sollendes" verklagen, verdammen und bekämpfen läßt.

Wenn er dagegen die Stellung des Christenthums nicht nur zu Fleisch und Welt, sondern auch zu Sünde und Teufel, als „absolute Verrücktheit und Unvernunft," als „das Allernegativste, Feindseligste, Zerreißendste und Zerrüttendste, somit Böseste (sic), was es giebt und was sich denken läßt," und als „principielle Aufhebung und Verkehrung alles Objectiven, natürlich Wahren und Wirklichen in sein Gegentheil" verurtheilt; wenn er in zwei ziemlich starken Bänden „historisch-kritisch" beweiset, daß jener Geist des Christenthums „nichts Anderes sei, als jener alte Kronos und Moloch der phönizischen Völkerschaften mit seinen gräßlichen Menschenopfern und das Wiederaufleben dieser uralten Barbarei im Kampfe mit der griechisch-heidnischen Weltbildung, um an die Stelle derselben „die

grausamste Priesterherrschaft und die äußerste Verwilderung aller menschlichen Zustände zu setzen;“ wenn er „historisch-kritisch“ beweiset, daß zu Ehren der „Religion des Geistes“ Kinder zu mehrern Hunderten (z. B. zu Hameln) auf einmal verspeiset worden, und wie es keinem Zweifel unterliege, daß die rothen Röcke und Kappen der Kobolde, „die sie in Sachsen und Thüringen tragen,“ wie nicht minder die rothen Eier, die „man vordem am grünen Donnerstage zu essen pflegte,“ und noch jetzt zu Ostern esse, auf blutige Kinderopfer hindeuteten, welche man entweder gebracht habe oder doch hätte bringen sollen; — wenn Solches geschrieben, verlegt, gedruckt wird: so ist dagegen nichts einzuwenden, als nur zu bemerken, daß wir in einer Zeit leben, wo für solche „Geheimnisse des christlichen Alterthums“ Schriftsteller, Verleger, Drucker — und ein Publicum sich finden! —

So lange das Christenthum existirt, hat es nicht nur seine geheimen, sondern auch seine öffentlichen Gegner gehabt. „Das Fleisch gelüstet“ nun einmal „wider den Geist“ (Gal. 5, 17); und das ist nicht zu ändern. Daß man aber gegen das Christenthum wie einst gegen Christum selbst (Luc. 6, 11) „ganz unsinnig“ sich gebehrdet und „sich mit einander beredet“ (wie z. B. zu Nordhausen im Septbr. 1847), „was man ihm thun will;“ — sich mit einander beredet (s. Baltzer: „Verein freier Gemeinden,“ Halle, 1847, S. 42), wie man die „volle Geistesfreiheit des Menschen“ behaupte, „welche auf der Ueberwindung des christlichen und sonstigen Dualismus der Weltanschauung, des Gegensatzes von Gott und Welt, Geist und Fleisch, Jenseits und Diesseits, Himmel und Erde, Offenbarung und Vernunft, Kirche und Staat u. s. f. beruhe:“ — das ist Ergebniß und Zeichen unserer Zeit.

Unterhandlungen finden hier keine Stätte mehr: das pantheistische Heidenthum stemmt sich starr und keck dem dualistischen Christenthume entgegen. Wie Elias einst (1. Kön. 18, 21) zu allem Volk trat und sprach: „Wie lange hinket ihr auf beiden Seiten? Ist Jehovah, ist der Herr Gott, so wandelt ihm nach; ist's aber Baal, so wandelt ihm nach,“ — also werden heute die Völker befragt. Es handelt sich nicht um einen Streit der Gelehrten und Philosophen, sondern um entgegengesetzte Willensrichtungen, um einen Gegensatz absoluter Freiheit. Ob dem Schöpfer der Natur und ihrem Herrn, oder ob der Natur die Herrschaft auf Erden gebühre; ob das Christenthum seinem absoluten Antagonismus, welchen Daumer (a. a. O. 2 Bd.

S. 246 f.) höchst naiv als Herenthum bezeichnet, das, „sofern ihm eine geschichtliche Realität zukomme, in nichts Anderm bestanden habe, als in einem religiösen Verhältnisse zur Natur, als der wahren und wirklichen Gottheit des Universums, worin das naturfeindlich spiritualistische Christenthum seinen absoluten Gegensatz gesehen habe"*) — ob diesem „Herenthume" das Christenthum seinen Platz und dem „Wonnedienst der Venus Amathusia" seine Kirchen räumen, oder beides noch behaupten soll — das ist die Frage, die in allen Lebensfragen der Gegenwart, in den politischen nicht minder wie in den religiösen, der Entscheidung vorliegt. Unterhandlungen finden hier keine Stätte mehr, und neutral kann Niemand bleiben; es gilt nur noch Kampf und Sieg.)

Dazu aber wird mehr erfordert, als nur ein Bekenntniß zum „christlichen und sonstigen Dualismus der Weltanschauung, des Gegensatzes von Gott und Welt, Geist und Fleisch, Jenseits und Dießseits." Auch die Nachzügler zählen sich zum Heere; gehören aber nur dem Namen nach dazu, und sind weder die Kraft noch die Ehre des Heeres. „Wenn wir im Geist leben," sagt der Apostel (Gal. 5, 25), „sollen wir auch im Geist wandeln," und sollen „das Schwerdt des Geistes, welches ist das Wort Gottes" (Eph. 6, 17), führen, nicht in Beweisung von Bibelsprüchen, sondern in „Beweisung des Geistes und der Kraft" auf Grund der Bibel und ihrer göttlichen Aussprüche. — Die Gemeine Christi ist freilich auf einen Felsen gebaut (Matth. 16, 18); aber Christus spricht: „auf diesen Felsen will ich bauen meine Gemeine;" und die sich die seine nennt, ist darum noch nicht die seine. „Da die Leute schliefen, kam der Feind und säete Unkraut" (Matth. 13, 25); und Bekenner des Wortes Gottes, denen vor den Götzen gräuelte, waren es, welchen Paulus (Röm. 2, 24) den Vorwurf machte: „Eurethalben wird Gottes Name gelästert unter den Heiden." — Es ist schon mancher Leuchter von seiner Stätte weggestoßen worden!! —

*) „Bei den Ausdrücken: Hexe, Hexenwesen, Hexenthum," sagt Daumer, „stellen wir uns etwas Häßliches, Fratzenhaftes, Gräuliches vor. Das ist aber nur der finstre Schatten, den das hassende, verfolgende und verleumdende Christenthum über diese holdeste, zarteste und reizendste aller mittelalterigen Erscheinungen warf. Das Hexenthum nämlich, sofern es existirte und für eine historische Wahrheit und Wirklichkeit zu halten ist, war eine schöne, liebliche, sanfte, mit dem traurigen und schrecklichen Cultus des Geistes, wie ihn das Christenthum übte, wunderbar contrastirende Naturreligion."

Und so gilt es denn nicht sowohl die Untersuchung, was die Sittlichkeit im Allgemeinen sei, sondern zunächst die Frage: welchem Gott man dienen, zu welchem Princip der Sittlichkeit man sich bekennen, und ob man zur Fahne des pneumatischen, des Princips des Geistes, oder zur Fahne des psychischen, des Princips der Seele, welches den Namen Geist usurpirt, schwören wolle?*)

Vom zunächst Gegebenen, vom unmittelbar Gewissen, muß gründliche Untersuchung beginnen; und dieß unmittelbar Gewisse und Gegebene ist die sinnliche Erscheinung: in Beziehung auf den Menschen sein Leib. —

Den Bau des Leibes wird Jeder bewundern müssen, der auch nur eine oberflächliche Kenntniß desselben besitzt. Aber die nähere Betrachtung zeugt, daß der Verstand der Baumeister desselben gewesen: den Zwecken sind die Mittel vollkommen angemessen; und nirgend sind etwa zwei Zwecke durch Ein Mittel (etwa zwei Bewegungen durch Einen Muskel) bewirkt. Die Beschaffenheit des Objects, die Richtschnur des Verstandes, ist maßgebend gewesen: Gott hat nicht beliebig Gesetze in die Natur „hineingelegt;" er hat sich in die Natur der Natur geschickt.

Ferner ist zu bemerken und für nüchternes Denken von Wichtigkeit, was der jüngere Fichte (J. H.) in seiner Schrift: „Die Idee der Persönlichkeit" (Elberfeld, 1834. S. 201) sagt. „Noch müssen wir," sagt er, „eines Vorurtheils gedenken, das in Philosophie und psychologische Fragen nicht wenig Verwirrung gebracht hat. Es ist die falsche Voraussetzung, daß das Unsichtbare (Immaterielle), daß also auch Seele und Geist unräumlich sei, d. h. daß es nicht in den Formen der Ausdehnung wirke. Raum jedoch und Dauer — die von den dauernden Existenzen abgelöste Vorstellung der letztern nennen wir Zeit — sind vielmehr die Urformen schlechthin jeder Kraft, deren Wirkung unmittelbar nur als eine sich expandirende (raumschaffende wie füllende) und bestehende, fortfließende, (zeitschaffende und füllende) gedacht werden kann. Alles Wirk-

---

*) „Es giebt auch einen Geist," sagt Daumer, „in ganz anderm als im schlimmen, christlichen Sinne des Worts; nämlich in gutem, affirmativem, nichts Un- und Widernatürliches, der Realität und dem Leben Feindliches in sich schließendem Sinne."

liche ist schlechthin ein räumlich-zeitliches, indem es ein in sich Wirksames ist; und wenn der Gedanke der göttlichen Allmacht und Allgegenwart nicht zu einer bloß symbolischen, ja widersprechenden Vorstellung herabsinken soll: wie denn anders ist er faßlich, als indem wir auch Gott in den räumlichen Existenzen überall innerlich gegenwärtig denken?"

Ein anderes Vorurtheil jedoch, glaubt derselbe Fichte bereits beseitiget, was es in der That noch nicht ist. „Der erste Schritt," sagt er (a. a. O. S. 192), „zu einer richtigern Ansicht des Verhältnisses von Leib und Seele ist geschehen, seitdem man das Vorurtheil einer Entgegensetzung, einer wahrhaften Zweiheit zwischen beiden, hat fahren lassen. Die Seele ist nur wirklich in leiblicher Existenz, aber umgekehrt auch kein leiblicher Organismus ohne Beseelung. Freilich hätte man damit auch andere Consequenzen aufgeben sollen, welche noch in den meisten Physiologieen und Seelenlehren hartnäckig haften, namentlich die Vorstellung von einem besondern Sitze oder Organe der Seele." -- „Wo uns ordnendes Leben, aus sich selbst bewegende, aus einem Mittelpunkte stammende und in ihn zurückstrebende Harmonie, mannigfach sich ergießende Thätigkeit, die dennoch immer in Ein Ziel, in ein Resultat zurückgelenkt wird, wo stets sich herstellendes Ebenmaß in körperlicher Erscheinung sich ankündiget, da ist lebendige Einheit im Vielen — Seele. Sie ist das Ur- und Grundwunder alles Daseins, das die Welt erbaut: wie nämlich das Eine zum Mannigfaltigen wird, und das Mannigfaltige wiederum doch nur Eines ist. Denn wiewohl wir dem Begriffe nach die Einheit vor ihrer Mannigfaltigkeit denken müssen, so hat sie sich dennoch nicht erst aus der zerschlagenen Vielheit zusammengefunden oder angesetzt, sondern mit dem ersten Pulsschlag ihres Daseins ist sie auch die Entfaltung in ihre Glieder. Und wie sie darin ihr Inneres erschließt, sich offenbart, so ist hiermit das Princip der Corporisation in höchster Allgemeinheit ausgesprochen. Die Seele ist unabtrennlich von ihrer körperlichen Erscheinung, weil sie nur darin ihre Wirklichkeit hat. Sie wächst, entwickelt sich aus sich selbst; aber diese Seelenentfaltung ist unmittelbar ein Heraustreten in die Sichtbarkeit. Sie zieht die niedern Kräfte der Natur (den „Stoff") an sich, um sich mit demselben zu umkleiden: aber sie hat daran zugleich den nothwendigen Träger ihrer eigenen Wirklichkeit; und diese plastische, den Körper sich erbauende Kraft der Seele kann doch nur gefaßt werden

als die sie selbst erbauende und verwirklichende. — Und so hat der alte Lehrsatz, daß die Seele sich selbst ihren Körper bilde, ohne Zweifel auch jetzt noch seine volle Bedeutung, wenn man ihn nur also zu fassen geneigt ist, daß es nicht die besondere That der schon existirenden Seele, sondern daß sie daran zugleich recht eigentlich sich selbst verwirklicht, da sie ja nicht von jenem abgetrennt gedacht zu werden vermag." —

Eine Geneigtheit, das Verhältniß von Seele und Leib also zu fassen, wie Fichte es hier verlangt, wäre nicht eine philosophische; denn hier liegt ein Beipiel vor, wie nicht philosophirt werden soll.*)

Wenn man Vorstellungen an Vorstellungen willkürlich anreiht, so nennt man das Phantasiren; wenn aber Begriffe aus Begriffen gesetzmäßig entwickelt werden, dann denkt man. Für das analytische Denken liegt das Gesetz in den Begriffen, für das synthetische in der Natur, in der Anschauung, in der Erfahrung, aus welcher das Allgemeine und Nothwendige abstrahirt wird. Die Natur, die Schöpfung ist der Boden, aus welchem die Vorstellungen und Begriffe entwachsen; der Mensch lebt, ehe er denkt, und sein Denken entspringt aus seinem Leben; sein Lebensgesetz ist sein Denkgesetz. Wo man dawider sündiget, hat man Worte aber nicht Gedanken; was kein Analogon auf Erden, in der Erfahrung des Menschen findet, ist für den Menschen nicht; es ist ein Laut auf seiner Zunge, aber nichts im Kopfe, geschweige denn etwas im Herzen.

Das neuere Philosophiren hat dieß vergessen; und daher unterscheidet es sich von dem gemeinen Irrereden nur dadurch, daß es Manier, dieses aber keine Manier hat. — Fichte liefert hier dazu ein frappantes Beispiel.

„Dem Begriffe nach," sagt er, „müssen wir die Einheit vor ihrer Mannigfaltigkeit denken." Dennoch denkt er nicht, wie er nach seinem eigenen Gesetz denken muß. „Mit dem ersten Pulsschlag des Daseins der Einheit" soll sie „auch Entfaltung sein." Das ist wahr. Denn der „erste Pulsschlag" ist Entfaltung — Entfaltung ist Entfaltung: die Einheit aber ist vor dem Pulsschlage und vor der Entfaltung; der Keim vor seiner Entwickelung.

Der Physiologe Burdach philosophirt gründlicher. „Unter Keim" sagt er in seinem Werke: „Die Physiologie als Erfahrungswissenschaft" (Leipz. 1826. 1. Bd. S. 558) — „unter Keim versteht

*) Irre ich nicht, so hat Fichte selbst in späterer Zeit von dieser Schrift sich losgesagt.

man im Allgemeinen die einem Dinge inwohnende Möglichkeit, anders zu werden, als es jetzt ist. Aber dieser vage Begriff muß näher bestimmt werden. Die Möglichkeit setzt noch eine Bedingung voraus, unter deren Hinzutritte sie zur Wirklichkeit wird. Diese Bedingung kann nicht in dem Dinge selbst liegen, denn sonst würde in ihm schon die Wirklichkeit erscheinen."

Von dieser Besinnung zeigt sich nichts in Fichte's „Seelenentfaltung." — Entfaltung setzt Gefaltetes, mithin die Vielheit voraus; bei Fichte aber muß Einheit, Pulsschlag, Entfaltung nicht nur zusammenfallen sondern Eins und Dasselbe sein. — Entfaltung setzt ferner einen Grund, eine Bedingung voraus, welche die Einheit in den Proceß, in die Entfaltung, versetzt, und dieselbe muß außerhalb des zu Entfaltenden sein. Davon nichts bei Fichte. Er „bequemt" sich, wie Spinoza und Schelling und Hegel, „gleich anfangs die große Synthesis des Sein und des Werden zu vollziehen, d. h. die allerschneidendsten Gegensätze für einerlei zu erklären, und hiemit den gröbsten, härtesten, unverzeihlichsten aller Widersprüche zum Anfangspunkte der Weisheit zu machen" (s. ob. S. 51, Note).

Aber diese Widersprüche, den Organismus und die Einheit der Beziehung des Mannigfaltigen in demselben, als absolute Einheit des Wesens der Entfaltung vorauszusetzen und dann der Einheit, man weiß nicht wie und warum, Pulsschlag und Entfaltung zuzulegen, sind noch nicht die härtesten. — Härter ist es, zu sagen, daß ein noch nicht Existirendes etwas thun, Kraft ohne Grundlage der Kraft äußern und „sich selbst verwirklichen" — dem Bedingten hinterher die Bedingung unterstellen und mittelst der Wirkung die Ursache erzeugen könne!!! — Daß Existenz überhaupt verliehen werden kann, ist nur auf der Zunge, aber nicht im Kopfe ein Mögliches. Die ganze Schöpfung offenbart nur gegenseitige Modificationen der Existenzen*): daß aber die Modification das Modificirte

*) Und so kann es denn vor besonnenem Denken auch nicht bestehen, wie Stahl in seiner Rechtsphilosophie (2. B. 1. A. S. 49 ff.) die Schöpfung erklärt. »Alle Schöpfung,« sagt er, »geht in Gott vor sich.« Das heißt: Gott erschafft sich. Das ist der Unsinn des Spinozismus. Aber Stahl meint, dem zu entgehen, wenn er lehrt: »Allein Gott giebt allem Geschaffenen ein Dasein in sich selbst, welches nicht das seinige ist; insofern ist die Schöpfung außer Gott.« — Aber Niemand kann ein Geben denken ohne ein Haben; hier aber soll Gott geben, was er nicht hat, was nicht das Seinige ist! Oder meint man damit Gottes Allmacht zu ehren, wenn man ihn geben läßt, wie es nicht denk-

und Modificirende, die That den Thäter und den Grund der That (Ein Zeugungsact Vater, Mutter und Kind) erzeugen, bewirken — verwirklichen soll: — eine solche Geneigtheit, den alten Lehrsatz,

---

bar ist? Können Worte — gedankenlose Worte — Gott ehren? — Die jungen Raben rufen ihn besser an (Ps. 147, 9), denn ihr Ruf hat einen Inhalt in ihrem Gefühl. — Stahl aber fährt fort: »Als allgemeine Unterlage gab Gott seiner Schöpfung die Materie. Die Materie ist der Wille Gottes, der in der That selbst, nämlich im Geschöpfe, fest und freiheitslos geworden ist.« — Also das Feste und Freiheitslose, das Wesen der Materie, soll man sich in seiner Wurzel als Form, als Wille, als Richtung und als Freiheit denken! Kann ein Mensch **denken,** daß unmittelbar aus der freien Idee eines Hauses das Haus wird, und daß das gewordene Haus nicht Realisirung, nicht Vermittelung der Idee durch ein Mittel, sondern die Idee selbst (die Materie der Wille) ist, die hier im Kopf oder auf dem Papier höchst winzig, außer der Idee (außer Gott) eine große raumerfüllende Masse geworden ist? — Und weiter behauptet Stahl: »Die Materie ist also das Gott als dem Geiste gerade Entgegengesetzte, weil sie freiheitslos, bewußtlos ist. Als das Werk Gottes ist sie aber dennoch nothwendig eine Reproduction seines eigenen Wesens, das Abbild, die Offenbarung einer Kraft in ihm selbst. Sie ist die Offenbarung seiner Macht, gelöst von seinen übrigen Kräften. Die Materie ist daher unendlich, wie seine Macht es ist. Aber in dieser Unendlichkeit ist sie noch nicht wirklich, noch nicht existirend, d. i. nicht außer dem göttlichen Gedanken zu eigenem selbstständigem Dasein gelangt, und wir können uns auch keine Vorstellung von der unendlichen Materie machen, außer in Gott selbst, als seiner unendlichen Möglichkeit des Schaffens. In der Wirklichkeit giebt es keine Materie sondern nur materielle Dinge.« — —

Solch ein Philosophiren ist die Frucht des »bösen Geistes des Idealismus,« der Verwechslung des Gedankens und des Gedachten, des Begriffs und des Begriffenen! Da hält man es denn aus, obschon Gott Geist und nicht Materie ist, deßungeachtet das »eigene Wesen« Gottes in sein »gerade Entgegengesetztes« sich »reproduciren« — das Weiße im Schwarzen, das Sein im Nichts, sich wiederherstellen zu lassen; da offenbart sich Gottes Macht »gelöst von seinen übrigen Kräften,« und eine Lösung von Kräften ohne Auflösung ihres Grundes; da wird endlich die Materie — der feste (compacte) freiheitslose Wille Gottes — ein Unendliches, und weil man in der That von einer unendlichen Materie (von einer unendlichen Raumerfüllung) wie überhaupt vom Realen als einem Unendlichen keinen Begriff, geschweige denn eine Vorstellung haben kann, so muß es sich denn schon die Materie gefallen lassen, die schon, um Materie zu werden, fest und freiheitslos geworden war, wieder flüssig und frei, nämlich bloß »göttlicher Gedanke,« »unendliche Möglichkeit des Schaffens« zu werden, aber doch zu bleiben, was sie geworden war: Materie. Entschuldigt wird diese Verflüchtigung der Materie (der Raumerfüllung) damit, daß es in der Wirklichkeit nur »materielle« (kein Holz, sondern nur hölzerne) »Dinge« gebe! Hat man es einmal dahin gebracht,« sagt Burdach (Physiol. 1. Bd. S. 561), »eine übersinnliche Materie zu glauben, so ist Alles gewonnen. Denn da sie ein Un-

„daß die Seele sich selbst ihren Körper bilde," zu fassen, kann nur dann eine Geneigtheit der Junge werden, wenn dem Denken zuvor alle Mitwirkung entschieden abgeschnitten ist.

Endlich aber sollte auch kein Philosoph es sich erlauben, zu erzählen, was Jedermann weiß, daß nämlich dort Seele ist, „wo uns ordnendes Leben, Harmonie, lebendige Einheit im Vielen, in körperlicher Erscheinung" entgegentritt, und dann hinzuzusetzen: „Sie ist das Ur- und Grundwunder alles Daseins, das die Welt erbaut: wie nämlich das Eine zum Mannigfaltigen wird, und das Mannigfaltige wiederum doch nur Eines ist." — Wo ein Philosoph von Wundern spricht, da umgeht er nur das Bekenntniß, daß seine Kunst hier ein Ende habe; und meint er gar, es sei mit diesem „Ur- und Grundwunder" das „Princip der Corporisation in höchster Allgemeinheit" und das Princip ausgesprochen, welches „die Welt erbaut" habe, so ist der philosophische Inhalt dieser Rede kein anderer, als die Behauptung, daß das Nichtgewußte — die personificirte Unwissenheit — Erbauer der Welt gewesen, und daß der Philosoph von dem, was er nicht weiß, immerhin als von einem „Princip" und als vom Quell und Grunde seines Wissens reden dürfe.*)

Was J. H. Fichte mit seiner Schrift über „die Idee der Persönlichkeit" gewollt, das hat er nicht erreicht; was er aber gewollt, in dieser unsrer Zeit gewollt, trotz seinem durch Hegel zuerst gebildeten Denken gewollt, das stellt ihn nicht etwa nur höher als seine Philosophie, sondern höher als alle Philosophie. — Und das darf hier nicht verschwiegen werden.

---

ding ist, so versteht sie sich zu Allem, schmiegt sich in alle Lücken des Systems, und wird ein dienstbarer Geist, der auf das Commandowort des physiologischen Taschenspielers jetzt durch verschlossene Thüren geht, jetzt wieder mit Luftketten gefesselt wird, und gegen welchen keine ernsthaften Waffen anwendbar sind.« — Auch die Philosophen sind Kinder ihrer Zeit und sind als solche entschuldbar: wann aber wird man sich besinnen, daß unsere gerühmte philosophische Zeit nichts weniger als eine wahrhaft philosophische ist?

*) »Das Alltägliche,« sagt Trendelenburg (log. Unters. 2. Bd. S. 21), »hört nicht auf, weil es alltäglich ist, ein Wunder zu sein. Denn soll dieß Wort einen Sinn haben, so deutet es das stumme Staunen an, das billig den sich allmächtig dünkenden Gedanken befällt, wenn die Mittel der begreifenden Erkenntniß und die in den Thatsachen herandringende Aufgabe derselben in Widerspruch stehen.« —

„Die Gesammtgegenwart des Menschen," sagt er (S. 127) „soll uns seine Zukunft deuten." So ist es. Der bewußtlose Mensch lebt für heute, wie das Thier: das Christenthum hat uns eine Zukunft eröffnet, zu welcher die Gegenwart wie die Saat zur Erndte sich verhält (Gal. 6, 7—9). Fichte aber fährt nun fort: „Die Erledigung der bezüglichen Fragen muß jedoch von einer gänzlichen Umgestaltung der Wissenschaft vom Menschen abhängig gemacht werden." Sehr wahr: im Menschen liegt das Räthsel, was gelöset werden soll; vom Menschen muß man ausgehen, um es zu lösen: aber nicht von Begriffen, sondern von Thatsachen. — „In welchem tiefen intellectuellen Verfall nämlich" — so erklärt sich Fichte nun weiter — „die gewöhnlichen, auch wissenschaftlich eingewurzelten Vorstellungen über den Menschen sich befinden, wie auch alle damit zusammenhangenden Begriffe dadurch verwirrt und auf den Kopf gestellt worden sind, vermag man sich kaum zu gestehen, weil damit schon ein Theil der richtigen Erkenntniß gewonnen wäre; ja mehr noch leuchtet daraus eine tiefe sittliche Verkrüppelung hervor, die unser gesammtes modernes Leben und Bewußtsein tief durchzogen hat. Wie gemein und flach unsere Vorstellungen von dem Werthe der Leiblichkeit und ihrem Verhältniß zum Geiste sind, wie öde und abstract daher auch unsere Begriffe vom ewigen Leben werden müßten, mag der weitere Verlauf zeigen: ja die Annahme einer Unsterblichkeit ist in diesem Zusammenhange nur ein Widerspruch mehr für jene ohnehin verworrenen Ansichten." — Es kann nichts Bedeutenderes und Treffenderes gesagt werden, als was Fichte hier gesagt hat: die Bewußtlosigkeit über den Werth der Leiblichkeit und über ihr Verhältniß zum Geiste liegt der grenzenlosen Leichtfertigkeit zu Grunde, mit welcher man, unbekümmert um sein ewiges Schicksal und im Wahn, daß ein solches kein bewußtes sein werde, das Leben durchrennt. — Im Folgenden aber irrt Fichte.

„Mit dem materialisirten Leibe," sagt er, „mit dem durch solches Bündniß entadelten Geiste sinkt auch die Würde der ganzen Persönlichkeit dahin." Keineswegs. — Ob man den Leib materialisirt oder als dunkle und äußere Seite der Seele idealisirt nenne, ist gleichgültig: des Leibes Wesen wird dadurch nicht verändert. Daß aber das Bündniß mit der Materie den Geist entadele und der Persönlichkeit ihre Würde rauben sollte, ist entschieden falsch. Der Materie verdankt der Geist das Reich der Gestalten, Farben, Töne, — die Sprache selbst; im innigen Bündnisse mit ihr wird er geweckt,

erlangt Bewußtsein, Schönheitssinn, und in der Beherrschung der Materie wird ihm erst Persönlichkeit und Adel. Er ist in dieser Verbindung allerdings ein zwiefaches oder vielmehr dreifaches Geschöpf, aber darum nicht eine Mißgeburt, nicht, wie Fichte meint, ein „Zwittergeschöpf," welches „nach seinem Tode unabweislich ebenso dem Nichtsein der Abstraction verfallen müßte, wie dieselbe es ausgeboren habe." Die h. Schrift sagt: „Es giebt einen psychischen und einen pneumatischen Leib; jener wird gesäet, dieser ersteht" (1 Cor. 15, 44): was aber ersteht, ist Leib; ist begeisteter Leib.

Endlich aber fragt Fichte: „Soll der Mensch ja auch lebend nur zur Existenz in widersprechenden Gegensätzen, zum Hader zwischen Geist und Fleisch, verurtheilt sein?" —

Das ist die Frage, welche die Menschheit bewegt; und ob dieser Hader beschwichtiget werden muß, oder ob man ihn schlichten kann: zwischen diesem Dilemma schwankt die Weltgeschichte. — Fichte will ihn nicht beschwichtigen sondern schlichten: wenn aber der specifische Gegensatz zwischen der Seele und dem „Stoffe" oder den „niedern Kräften der Natur," mit welchen dieselbe sich umkleidet, verwischt wird, und Seele und Kleid nicht wesentlich verschieden sind, so fehlt jenem Hader der positive Grund — und die Consequenz der Fichteschen Idee macht ihn zum Phantom. — Dagegen weiß Fichte sehr wohl, warum jener Hader in der Zeitlichkeit geschlichtet werden sollte, und was er, Fichte, erreichen wollte.

„Es gilt," sagt er, (S. 129), „zunächst eine gänzliche Umschaffung der Anthropologie durch die veränderte Ansicht über die Bedeutung der leiblichen Existenz des Menschen; und diese Ansicht soll weder den fast allgemein herrschenden psychologischen Vorstellungen, noch den Ansprüchen einer verweichlichten Tugendlehre Vorschub leisten. Vielmehr soll sie das Leben des Menschen als ein tief ernstes Ding zeigen, als **die unwiderrufliche Entscheidung für eine ewige Zukunft.** Jede wahrhafte That ist eine schlechthin abgeschlossene, innerlich entscheidende, weil sie aus der Selbstvollziehung der kreatürlichen Freiheit quillt; und so wird auch das künftige Leben in seiner Beschaffenheit sich unabwendbar an das gegenwärtige gekettet zeigen. — Wie jedoch so manches Zeichen ankündigt, daß auch im äußern Dasein der gegenwärtigen Menschheit eine Epoche abgelaufen, daß die ordnenden Gewalten des bisherigen religiösen wie staatlichen Gesammtlebens machtlos gewor-

den, so zeigen sich in merkwürdiger Parallele damit auch die bisherigen wissenschaftlichen Principien überall als unzulänglich, und unsere ganze Bildung fordert gebieterisch eine völlige Erneuerung aus der Tiefe einer sinnvollen Naturanschauung. Löst so die Zeit nach allen Richtungen ihre bisherigen Schranken, bringt jeder Tag, wie man behauptet, neue Wunder, so muß man nicht zaghaft sein, das Wundervolle in der That auch zu begreifen."

Fichte hat das Wundervolle, und namentlich das „Ur- und Grundwunder" nicht begreiflich gemacht: was er aber wollte, und warum er es wollte — daß er das Bewußtsein der innigen Verkettung des Diesseits und Jenseits als Grundlage einer unwiderruflichen Entscheidung wecken und begründen wollte — das macht sein Streben zum Salz in das faule Fleisch der Gegenwart, und steht höher als die Philosophie. — Ueberdieß kann die Philosophie nicht erreichen, was nur dem Glauben möglich ist. Aber dazu dient sie, „den Schwätzern und Verführern das Maul zu stopfen" (Tit. 1, 10. 11), und die Unkundigen, welche meinen, auf Seiten der Widersprecher und Spötter stehe das Denken, „die Wissenschaft," auf Seiten des Glaubens nur das Gefühl und blindes Vertrauen auf die Autorität der Bibel, eines Bessern zu belehren.

Möchte indessen Fichte in Allem, was seiner Schrift hier entlehnt worden, Unrecht haben, so würde und müßte er doch in dem Einen Recht behalten, daß „unsere ganze Bildung gebieterisch eine völlige Erneuerung aus der Tiefe einer sinnvollen Naturanschauung fordert." Dieser Forderung, so gebieterisch sie ist, muß aber die zweite und gleich gebieterische hinzugefügt werden, daß nämlich die Anschauung nicht minder exact als sinnvoll sei, um nicht „sinnvoll" in die Tiefen der Phantasie sich zu verirren und diese mit den Tiefen der Natur zu verwechseln. — Von der Naturanschauung aber muß die Philosophie ausgehn, um ihr Princip zu finden und dann aus dem Princip die Natur zu erklären.

Aber auch Burdach stellt in seiner Physiologie, wie Fichte, ein „Ur- und Grundwunder" an den Anfang der Schöpfung. — „Wir kennen nur ein Geheimniß," sagt er (1. Bd. S. 574): „das unendliche Dasein, und nur ein Wunder: das Hervorgehen des Endlichen aus dem Unendlichen. Haben wir diesen unbegreiflichen Act, dessen Nothwendigkeit unsere Vernunft anschaut, aber dessen Modalität unser Verstand nicht zu fassen vermag, als das allgemeine und ursprüngliche Wunder anerkannt, und schauen wir in diesem

Sinne die Natur an, wie die Erfahrung sie uns kennen lehrt, so giebt es für uns kein anderes Wunder mehr in der Natur und kein undurchdringliches Geheimniß.“ —

Dem Naturforscher kann man die Wunder lassen: sein Geschäft ist Beobachtung der Natur und ihres Werdens, und die reicht nicht an den Anfang der Schöpfung hinan. Der Philosoph aber soll überall denkend verfahren; alles dem Denken Verschlossene liegt seinem Wege zur Seite. Dagegen aber scheint auch der Naturforscher aus seiner Rolle zu fallen, wenn er einer angeblichen Vernunftanschauung, die ohne alle Legitimation in sein Denken eintritt, gestattet, ihm eine Modalität als „Nothwendigkeit“ vorzuhalten, welche sein Verstand, d. h. er selbst, der Naturforscher, der als solcher nur mit dem Verstande arbeitet, „nicht zu fassen vermag!“ — Hier wird auch der Naturforscher einmal vom „bösen Geist des Idealismus“ befallen. —

Doch alle Träume schwinden, wo er beobachtet, und mit solcher Sorgfalt und Treue beobachtet, wie Burdachs Werk davon ein Zeugniß ablegt. Für unsern Zweck entnehmen wir seiner Arbeit hier zunächst noch zwei Sätze.

Der erstere ist bei Burdach der spätere und zugleich der allgemeinere. — Er sagt im „Rückblick“ auf die vorangehenden Beobachtungen (2. Bd. S. 700): „Das Dasein überhaupt ist unbegrenzt und ewig. Denn theils können wir uns keine Zeit vor oder nach dem Dasein, keinen Anfang und kein Ende desselben, wodurch es an das Nichts grenzte, denken; theils erfahren wir es überall, daß weder neue Materie aus Nichts entsteht, noch die bisher bestandene Materie vernichtet und aus dem Dasein verdrängt werden kann. Nur das Einzelne kann entstehen, und seine Entstehung ist nichts Anderes, als eine Verwandlung des bisher Bestandenen, ein Wechsel der Formen, unter welchen das allgemeine Dasein als ein Besonderes, Concretes erscheint. So setzt auch die Entstehung eines organischen Körpers das Vorhandensein von Materie voraus, aus welcher er sich bildet. — Jeder neue Körper entsteht entweder durch chemische Trennung (Analyse) oder durch chemische Vereinigung (Synthese); beide sind Veränderungen im Raume, also Bewegungen. Ohne sie ist keine Embryonenbildung gedenkbar. Die Bewegung aber ist eine Thätigkeit, und diese muß auf einem Grunde beruhen, muß zeitliche Erscheinung einer Kraft sein. Mithin ist die Thätigkeit früher als der Körper, welcher entsteht, und der innere

Grund der Thätigkeit oder die Kraft ist die Ursache der Entstehung. Demnach ist die Bildung des Embryo eine Entwickelung aus dem Innern: es tritt im Aeußern, Räumlichen hervor, was zuvor als innerer Zustand, als Kraftverhältniß bestanden hatte. — Das Feste behauptet sich in seiner Besonderheit und Geschiedenheit; nur im Flüssigen können die Bildungsbewegungen frei vor sich gehen. Wie die tropfbare Flüssigkeit die gemeinsame Mutter aller festen Gestaltung ist, so geht auch jedes organische Wesen aus ihr hervor. Ueberall ist der Fruchtstoff ursprünglich flüssig."

Den zweiten Satz, dessen wir hier bedürfen, und welcher der besondere ist, finden wir bei Burdach früher (a. a. O. S. 693 ff.). „Bei den Embryonen der Menschen und Thiere," sagt Burdach, „bemerken wir Bewegungen, welche nicht gleichförmig, nicht rhythmisch sind. Wir nennen sie animale, und erkennen als ihren Grund einen Trieb an, welcher in seiner Modalität als Willkür sich äußert. Der Trieb selbst aber beruht auf Empfindung, d. h. auf einem innern, in stetem Wechsel begriffenen Zustande des sich selbst Erscheinens. Der Embryo hat Empfindung seines Zustandes, mithin Selbstgefühl, und den bloß von innen herausgehenden Trieb, also Selbstbestimmung, — die beiden wesentlichen Merkmale der Seele. — Wann beginnt aber das psychische Leben des Embryo? — Man könnte meinen, das Seelenorgan beginne seine Functionen dann, wenn Gehirn und Rückenmark eine gewisse Reife erlangt haben. Indessen werden die animalen Bewegungen auch durch eine gewisse Ausbildung von Muskeln und Nerven bedingt. — Daß das Seelenorgan materiell sich ausbilde, und dann mit einem Male seine Functionen beginne, scheint uns kaum glaublich: die Bildung ist selbst eine Aeußerung des Lebens, und die Function tritt nicht als ein Fremdartiges hinzu, sondern entwickelt sich gleichzeitig mit der Bildung als einer bestimmten Richtung des Lebens. Die Aussagen Derer, welche im Scheintode empfunden, gehört und gedacht hatten, ohne auf die Muskeln wirken und ein Zeichen des Lebens geben zu können, beweisen die Möglichkeit eines Zustandes psychischer Thätigkeit ohne Bewegungskraft.*) Die Action muß früher sein als die

*) Einer solchen Erfahrung gegenüber darf man wohl fragen, ob dann noch Fichte's Hypothese, daß „die Seele, indem sie den Körper bilde, zugleich daran recht eigentlich sich selbst verwirkliche und nicht von jenem abgetrennt gedacht zu werden vermöge," haltbar bleibe? Wo solche entschiedene Duplicität

Reaction, das Gefühl früher als die animalische Bewegung. Nirgends erkennen wir eine Lücke im Leben, einen Sprung im Gange der Entwickelung, und so müssen wir annehmen, daß das Selbstgefühl, dieser dynamische Einheitspunkt des Lebens, in seinem Keime vom Momente der Befruchtung an gegeben ist. Wir müssen annehmen, daß dieses Selbstgefühl in einem unkenntlichen Minimum beginnt, als Ovulum des psychischen Lebens, welches wir nur mit dem Teleskope der Vernunft*) in seinem Ursprunge anschauen, wie wir die erste Spur des organischen Leibes nur mit dem Mikroskope leiblich sichtbar machen können; daß es in latentem Leben begriffen ist, gleich dem materiellen Dasein des Eins, welches ohne besondere Organe und ohne wahrnehmbare Functionen dennoch wahrhaft lebt, daß es in der Keimhaut schon wirkt, wie das Amnion Spuren von Gemeingefühl und Bewegungskraft ohne Nerven und Muskelfasern zeigt; daß es als das Wesentliche und als der eigentliche Kern des Lebens wirkt, weßhalb denn auch Gehirn und Rückenmark als die ersten Organe und als die Grundlage des ganzen Organismus erscheinen; daß es sich zur Seele des zum Bewußtsein erwachten Menschen wie die Keimhaut zum entwickelten Menschenkörper verhält, und daß es also aus einem unkenntlichen Punkte in allmähliger Stufenfolge sich entwickelt, bis es auch nach außen zu wirken und in seinem Reflexe in den Kreis äußerer Erscheinung zu treten vermag. In der That, so wenig es denkbar ist, daß bei der Zeugung ein lebloses Product gegeben würde, zu welchem Leben von außen hinzuträte, eben so unglaublich ist es, daß ein seelenloses Product der Zeugung sich entwickeln und nach Ablauf eines gewissen Zeitraums beseelt werden könnte. Denn solche Beseelung des Seelenlosen könnte nur entweder die Folge von Entwickelung der Organe und die Wirkung der äußern Verhältnisse sein, oder durch eine höhere Macht erfolgen: nach der ersteren Erklärung wäre die Seele das Resultat der Organisation und der äußern Stoffe, also in ihrem Wesen materiell; und die zweite Erklärung ist eine hyperphysische Fiction, oder eine Ausschweifung der Naturforschung über alle Grenzen derselben."

---

und Disparität der Seele und des Leibes gegeben ist, da können sie unmöglich als wesentlich Eins gedacht werden.

*) Doch, wohl zu merken, nicht etwa, wie oben, im Widerspruch mit dem Verstande, sondern nach Analogie desselben, wie er die Entwickelung des Körpers beobachtet.

Die Zeit des Occasionalismus, da man meinte, Gott schaffe, wo leibliche Wesen entständen, dann auch die Seelen dazu, ist — in der Naturforschung wenigstens — vorüber, und mit ihr zugleich die bequeme aber verstandlose Manier, die unbeantwortlichen Fragen des Verstandes mit einem bloßen Worte, mit dem Worte Gott, abzufertigen, welches als Grund und Ursache jeder Art dienen und überall zureichen mußte. Da herrschte denn und herrscht noch jetzt die zwiefache Ansicht, daß die Wirklichkeit — das wirkliche Geschehen — entweder absolut frei, schlechthin beliebig, willkürlich, zufällig, oder absolut nothwendig, schlechthin starr, blind und unabänderlich ablaufe und sich entwickele. In beiden Fällen kann der Mensch der Sorge der Mitwirkung sich entheben: auf der Seite der absoluten Freiheit ist sein Sorgen überflüssig, auf der andern vergeblich; der absolut freie Gott, wie das Schicksal (das Fatum) der Heiden und Türken entbinden gleichmäßig den Menschen von jeder sittlichen Anstrengung und von jedem Forschen nach Wahrheit.

Es soll anders werden. „Wie so manches Zeichen ankündigt, daß auch im äußern der gegenwärtigen Menschheit eine Epoche abgelaufen, indem die ordnenden Gewalten des bisherigen religiösen wie staatlichen Gesammtlebens machtlos geworden, so zeigen sich auch die bisherigen wissenschaftlichen Principien überall als unzulänglich und eine völlige Erneuerung derselben wird gebieterisch erfordert" (s. oben S. 122); sie wird gebieterisch erfordert, um „die ordnenden Gewalten des Gesammtlebens" mit neuem Geiste und mit neuer Macht zu erfüllen. Und wer wollte wohl behaupten und beweisen, daß auf unsere Zeit jenes Wort (AG. 17, 30) nicht Anwendung fände, welches Paulus zu den Athenern sprach: „Gott hat die Zeit der Unwissenheit übersehen; nun aber gebietet er allen Menschen an allen Enden Buße zu thun." —

Und welche Buße fordert unsere Zeit? — Ich meine die Buße des leichtfertigen Denkens; die Buße des Sinnes, der um Gründe und Folgen sich nicht kümmert, weil er es Gott zutraut, ihn erndten zu lassen, wo er nicht gesäet hat, und ebenmäßig die Buße der andern Sinnesart, die da meinet, Säen und Erndten mache sich von selbst ohne des Menschen Zuthun; beide, die dualistisch-theistische wie die monistisch-pantheistische Weltanschauung, von welchen jene Gott und Welt, Geist und Fleisch, Jenseits und Dießseits zwar unterscheidet, aber die Bedingtheit des Einen durch das Andere, ihre Einheit und den nothwendigen Zusammenhang beider

verkennt, wogegen die andere Denkweise nur von der Einheit und nicht vom Unterschiede weiß — beide gleich leichtfertige Sinnes- und Denkarten sollen Buße thun; und nicht, um zur Vernunft, sondern zunächst um zu Verstande zu kommen. — Beide sollen es sich bewußt werden, daß es unmöglich ist, zu erndten im Segen, wo man nicht säet im Segen: sie sollen es sich bewußt werden, daß zwar die Zwecke dem Gesetz der Freiheit aber die Mittel dem Gesetz der Nothwendigkeit anheimfallen, und daß man die Mittel, die Ursachen, welche Bedingung sind der Wirkungen, kennen muß, um ihrer sich zu bemächtigen und die frei erwählten Zwecke zu verwirklichen.

Wo es das gemeine, das materielle Interesse gilt, da ist man sich dieser Nothwendigkeit wohl bewußt. Man trägt große Sorge, den Ansatz des Exempels richtig zu machen, um im Facit nicht zu irren. Nun aber ist auch der Mensch, er selbst, ein solches Exempel, welches er im Leben durchrechnet und dessen Facit unabänderlich vom Ansatze abhängt. Die drei Größen sind Leib, Seele und Geist — Sinnlichkeit, Gefühl und Urtheilskraft: den Ansatz bestimmt der freie Wille des Menschen, das Resultat aber, das Facit, bestimmt er nicht — das ist mit dem Ansatz unwiderruflich gegeben. Daß die drei Werthe nicht gleich sind, ist unmittelbar gewiß: als Leib ist der Mensch Pflanze, als Leib und Seele ist er Thier, als Leib, Seele und Geist ist er Mensch. Je nachdem er aber eine von diesen drei Größen im Conflict derselben verneint — negativ (als Divisor) setzt — je nachdem ist das Resultat. Darum ist das Leben, wie Fichte es ausspricht, „ein tief ernstes Ding und eine unwiderrufliche Entscheidung für eine ewige Zukunft." Und darum gilt es für Alle, die solches noch glauben und über den Standpunkt sich erheben können, wo man, wie Salomo (Weish. 15, 12) sagt, „das menschliche Leben für einen Scherz und menschlichen Wandel für einen Jahrmarkt hält und vorgiebt, man müsse allenthalben Gewinnst suchen, auch durch böse Stücke" — für Alle, die höher stehn, gilt es, nüchtern zu werden, — den Schlaf aus den Augen und aus dem Sinn das Träumen und Phantasiren, welches unter dem idealistischen Philosophenmantel marklose Abstractionen für tiefe Weisheit verkauft, zu vertreiben, und — nicht etwa zunächst die Kirche und Ablaß, o nein! sondern — zunächst an der Hand der fünf Sinne **Verstand** zu suchen und das **Gewissen**, welches Gründe hören, prüfen und die geprüften vollherzig anerkennen kann.

Es gilt für Alle, die zu Bessern sich bestimmt halten, als daß sie essen und trinken und dann sterben (gemästet und dann geschlachtet werden) — es gilt zu erwachen, und auch auf geistigem Gebiete den Boden der Wirklichkeit, der Thatsachen — der Erfahrung — zu betreten. „Eine P:riode der Menschheit ist abgelaufen; die ordnenden Gewalten des bisherigen religiösen wie staatlichen Gesammtlebens sind machtlos geworden:" nicht neue Mächte — nicht Geist ohne Schrift soll ins religiöse, nicht Volksherrschaft ins politische Leben eintreten — sondern die alten Mächte — der alte Gott — **mit neuer Macht.**

Als einen Versuch, das Problem der Todesstrafe wissenschaftlich zu lösen, kündiget sich die gegenwärtige Schrift auf ihrem Titel an. Und ist ihre Aufgabe wesentlich politischer, speciell rechtlicher Natur, so hätte ihr und auch dem Titel vielleicht schon genügt werden können, wenn irgend ein politisches oder juridisches Princip an die Spitze gestellt und dem gemäß das Urtheil über die Todesstrafe in wissenschaftlicher Form entwickelt worden wäre: in die Reihe der Ansichten hätte sich eine neue und unter die unzähligen politischen Brochüren eine mehr zur beliebigen Auswahl des Lesers gestellt.

Aber der strenge Begriff der Wissenschaft fordert mehr; und die Bedeutung des Gegenstandes fordert Alles, was die Wissenschaft vermag. Ein Menschenleben — und darum handelt es sich ja — dieß höchste irdische Gut, kann nur mit höchster Sorgfalt menschenwürdig erwogen werden; ein leicht abgefertigtes, hingeworfenes Urtheil wäre keins, denn ihm mangelte das wesentliche Bewußtsein der Sache. — Aber noch mehr. — Die Todesstrafe steht freilich äußerlich vor Allen, die nicht das Amt eines Richters bekleiden, als ein ferner isolirter Punkt, und als ein Punkt für eine nur momentane Erwägung Gebildeter: eine unendliche Ferne liegt ja zwischen dem Delinquenten, der auf den Tod sitzt, und dem achtbaren Leser. Aber, lieber Leser! auch äußerlich läuft eine constante Linie vom todeswürdigen Verbrechen bis zum übereilten Worte, das du dir zu Schulden kommen lässest, und innerlich haben beide eine Wurzel: Unbedachtsamkeit in Folge des mangelnden Ernstes. Darum: de te fabula narratur.

Die Bedeutung des Problems ist hier der Grund seiner ausführlichen Behandlung. Seine Wurzeln liegen im Menschen selbst,

im politischen Leben, im Rechtsgefühl, und die Erweiterung oder Berichtigung des Bewußtseins muß an das vorhandene sich anschließen. Und darum war es nothwendig, die Entscheidung der Frage nicht nur politisch, juridisch und physiologisch vorzubereiten, sondern sie auch in die Mitte der Ansichten zu stellen, die darüber obwalten.

Nur eine Beziehung ist noch rückständig geblieben, die der Frage nicht unmittelbar nahe zu liegen scheint — die religiöse. Zwar ist die religiöse Grundlage des Staats ins Bewußtsein gezogen, auch historisch bemerkt worden, daß die christlichen Urkunden der Todesstrafe das Wort reden: aber eine religiöse Grundlage für das Strafrecht, wie Stahl sie unterlegt, hat geradehin abgewiesen werden müssen. Damit ist aber die Frage nicht erledigt, ob diese Strafe nicht auch eine religiöse Beziehung haben und eine Hinrichtung nicht bloß ein sittlicher sondern auch ein religiöser Act sein könne? Daß es ein sittlicher sei, ist streitig gewesen; als religiösen aber haben ihn auch nicht einmal seine Vertreter dargestellt.*) Die Behauptung der Gegner, die Todesstrafe stehe mit der Religion und namentlich mit der christlichen in Widerspruch, ist nur auf den Widerstand der Schriftautorität, „daß der Obrigkeit, als der von Gott eingesetzten, das Schwerdt gegeben sei" (so v. Fürstenberg und v. Galen), aber nicht auf den Widerstand wesentlich religiöser — aus dem Wesen der Religion geschöpfter — Gründe gestoßen.

Aus dem Wesen der Religion aber hat namentlich der Abgeordnete Neumann in seiner Schrift „über die Nothwendigkeit der Abschaffung der Todesstrafe" die Unstatthaftigkeit dieser Strafe erweisen wollen.

„Am allerwenigsten," sagt er (S. 8), werde die Todesstrafe in einem christlichen Staate zu rechtfertigen sein. Von der Idee des dogmatisch christlichen Staats müsse freilich abgesehen werden, weil sich von derselben anscheinend kein vollständig bestimmbarer Begriff aufstellen lasse; und die Idee des christlichen Staats sei vielleicht auch von einem innern Widerspruche nicht ganz frei, da der Staat in diesem Sinne doch nur als moralische oder fingirte Person aufzufas-

---

*) Ich muß jedoch bemerken, daß hier nur der Bericht der Königsberger Zeitungen über die Verhandlungen des ständischen Ausschusses zu Grunde liegt, und daß es daher wohl möglich ist, daß auch die religiöse Beziehung der Todesstrafe, und namentlich durch den Fürsten W. v. Radziwill zur Sprache gebracht worden, der „zufolge des richtigen Begriffs der Sühne" diese Strafe beibehalten wissen wollte.

sen sei, von der man augenscheinlich nicht sagen könne, daß sie einen Glauben habe. Dagegen werde man immer denjenigen Staat als einen christlichen anerkennen dürfen, dessen Gesetze in keiner Beziehung den göttlichen Geboten, welche die christliche Religion sich zur Richtschnur nimmt, widersprächen. In dieser Hinsicht beständen aber eben noch zahlreiche Widersprüche zwischen der positiven Gesetzgebung aller Staaten und der christlichen Moral. Dieß sei insbesondere auch in Beziehung auf die Anwendung der Todesstrafe der Fall, wo man den Ausspruch des erhabenen Stifters der christlichen Religion, „„daß ihm selbst die Vergeltung bleiben solle;""*) völlig unbeachtet lasse, das sittliche Princip an der Strafe ganz aufgebe, und eine der Privatrache entsprechende Wiedervergeltung im materiellsten Sinne statuire, wie sie das Christenthum als die Religion der Liebe nothwendig verwerfen müsse." —

Zunächst ist hier zu bemerken, daß auch Hr. Neumann dem unverzeihlichen Irrthum und der Unsitte huldiget, das Christenthum vorzugsweise, und namentlich im Gegensatze zum Judenthume, die „Religion der Liebe" zu nennen, die Erklärung der Liebe aber dem Belieben eines Jeden anheimzustellen. Natürlich, daß dann das Christenthum in der Meinung des großen Haufens eine Religion wird, die dem Hunde, wo er den Stock verdient, Braten giebt, der ihm lieber ist, und beim Staate Fürsprache einlegt, daß man die lieben Verbrecher, wie sie es lieben, behandle. — Das positive Christenthum aber — und jedes andere ist Fabel — bekennt sich zum Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, und zu diesem allerdings als zu dem Gott, der die Liebe ist; damit aber auch zu dem Ausspruch dieses Gottes: „Seele um Seele," als zu einem der Aussprüche seiner Liebe.**) Das Christenthum ist allerdings auch in

*) Der Verf. scheint hier einen alttestamentlichen Ausspruch (5 Mos. 32, 35), den Paulus (Röm. 12, 19) citirt, Christo in den Mund zu legen. Aber der Irrthum ist unbedeutend (vergl. Joh. 5, 22).

**) Einige Sprüche des Alten und Neuen Testaments möge man hier vergleichen und sich überzeugen, ob denn die Liebe allein im Neuen zu finden sei? — Im Alten Testamente wird geboten: „Wenn du deines Feindes Ochsen oder Esel begegnest, daß er irret, so sollst du ihm denselben wieder zuführen. Wenn du deß, der dich hasset, Esel siehest unter seiner Last liegen: hüte dich, laß ihn nicht, sondern versäume gern das Deine um seinetwillen" (2 Mos. 23, 4 f.) „Hungert deinen Feind, so speise ihn, dürstet ihn, so tränke ihn; denn du wirst Kohlen auf sein Haupt häufen, und der Herr wird dirs vergelten" (Spr. 25, 21 f.).

9*

seiner Qualität als Liebe eine besondere: es ist die Religion der Barmherzigkeit; es wendet sich nur an das Gefühl des Elends (Luc. 4, 17—19); den starken Geistern setzt es eine peremtorische Frist (Luc. 13, 25).

Ist aber das Christenthum selbst noch eine so unbekannte Größe, wie sollte man sich denn in den christlichen Staat zurechtfinden können? — „Diese Idee," meint Neumann, dürfte „vielleicht von einem innern Widerspruche nicht ganz frei sein," da man nicht sagen könne, „daß der Staat einen Glauben habe." Aber auch christliche Kirchen, Festtage, Schriften u. dgl. haben keinen Glauben und sind doch christlich, weil sie Christliches vermitteln. So könnte auch der Staat christlich sein, und ist es, wenn er, ohne selbst als Staat christlichen Glauben zu haben, doch zum christlichen Glauben sich bekennt. — So lange der Staat als solcher der materiellen Macht, des Zwanges, bedarf, und es sich bewußt ist, daß zum Zwange Zwingende gehören, die nicht zugleich materiell Gezwungene sein können, und auch wiederum, wo der Staat ihrer bedarf, um zu zwingen, nicht ihrer Willkür überlassen sein dürfen:*) so lange wird er, um den äußern Zwang zu executiren, des innern Zwanges, der Verpflichtung zur Selbstverleugnung und zum Gehorsam, d. h. zur Unterwerfung unter einen fremden Willen, bedürfen. — Zwingendes Element ist aber nur die Furcht. Gehorsam aus Liebe ist nicht mehr Zwang sondern Lust. Bedarf nun der Staat des innern Zwanges, um seine Zwingenden zu zwingen,

---

„Die Fremdlinge sollt ihr nicht unterdrücken, denn ihr wisset um der Fremdlinge Herz, dieweil ihr auch seid Fremdlinge in Aegyptenland gewesen" (2 Mos. 23, 9). „Wenn du auf dem Wege findest ein Vogelnest auf einem Baum oder auf der Erde mit Jungen oder mit Eiern, und daß die Mutter auf den Jungen oder auf den Eiern sitzet, so sollst du nicht die Mutter mit den Jungen nehmen, sondern sollst die Mutter fliegen lassen und die Jungen nehmen, auf daß dirs wohl gehe und lange lebest" (5 Mos. 22, 6 f.). — Die neutestamentliche Liebe aber spricht: „Kommt her zu mir Alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken" (Matth. 11, 28); aber sie spricht auch: „Wehe der Welt der Aergerniß halber! Es muß ja Aergerniß kommen; doch wehe dem Menschen, durch welchen Aergerniß kommt!" (Matth. 18, 7. Vergl. Cap. 21, 44; 24, 48 ff.; Cap. 25. Luc. 19, 12—27.)

*) „Die Diener der regierenden Macht," sagt Herbart (Prakt. Philosophie, S. 350), „dürfen nicht raisonniren, denn sie sollen häufig und schleunig gebraucht werden in allen den Fällen, welche die Masse der Privatwillen durch ihre Vergehungen herbeiführen wird."

so steht ihm dazu eine doppelte Furcht zu Gebot: die Furcht vor dem Urtheile der Menschen, das Ehrgefühl, oder die Furcht vor dem Urtheile Gottes, das Gewissen. — Die neue französische Republik ist der Meinung, mit dem Ehrgefühl auskommen zu können; alle andern Staaten haben bisher das Gewissen für ihren Zweck in Anspruch genommen, und haben den Ausdruck desselben, den Eid, gefordert. — Aber den Eid, die Berufung auf den Glauben, ohne Glaubensbekenntniß fordern, den unverholenen Atheisten vereidigen, oder auch kein Glaubensbekenntniß fordern und alle Glaubensbekenntnisse gleich achten, damit aber alle als zufällige Meinungen verachten, — kurz: den Eid fordern ohne Staatsreligion, ohne Glaubensbekenntniß von Seiten des Staats — diese Forderung, den die neueste Aufklärung an den Staat macht — wäre, mindestens gesagt, eine ebenso crasse Absurdität, als wenn der Staat den bürgerlichen Verkehr ohne Staatsmünze, ohne Gewähr des innern Metallgehalts ließe, sondern dem Volk geböte, jedes harte runde Stück, welches der Käufer dem Verkäufer vertraulich in die Hand drückt, auf guten Glauben als baare und ächte Münze anzunehmen. — Nun ist es freilich wahr, was man gegen die Staatsreligion einwendet, daß sie Heuchler bilde; wie auch die Staatsmünze Falschmünzer hervorruft. Wenn aber die Kirche Heuchler verabscheut, so darum nicht der Staat. Denn eben sein Zweck geht nur bis zur Heuchelei. Der Mensch der im Herzen ein Spitzbube ist, äußerlich aber rechtlich handelt, ist dem Staate, der nicht gesetzt ist, Herzen und Nieren zu prüfen, ein vollkommen guter Bürger; und ebenso der Atheist, der ein gutes Glaubensbekenntniß ablegt. Wo viele Heuchler sind, da steht das Erheuchelte in Ehren. Der Staat, der nur äußere Vortheile gewähren kann, muß sie sich gefallen lassen.*)

So wäre denn der Staat, der den christlichen Glauben als Gewähr-

---

*) Man declamirt so laut gegen den Staat, wenn er einer bestimmten re- religiösen Richtung — etwa dem „Pietismus" — huldiget, und dadurch allerdings Viele zur Heuchelei verführt. — Wie aber kommts, daß Niemand im entgegengesetzten Falle, wenn der Staat zum Atheismus sich bekennete, die Verführung der Gottgläubigen fürchtet, daß sie im Herzen an Gott glauben, äußerlich aber den Atheismus erheucheln dürften? — Ist es nicht sonderbar, wenn man so laut, so andringlich für die gemeinen schlechten Seelen — für die der Heuchelei Fähigen — sorgt, daß der Staat sie nicht verführe, ihren verkäuflichen Glauben zu verkaufen!! —

leistung seiner Eide anerkennt, mit Fug und Recht ein christlicher zu nennen.

Aber man meint, der christliche Staat könne doch nicht schlechthin äußerlich zum Christenthume stehn nnd dasselbe nur wie eine Schutzwache im Innern der Bürger, welche seinen Bestand sichere, ansehen und in sich enthalten. Denn wenn freilich das Wesen des Staates selbst, nämlich das durch materiellen Zwang geschützte Gesetz, in jedem Staate dasselbe sein müsse, dagegen dieses Gesetz und dessen Handhabung vielfältig durch die Nationalität, Localität und den Culturstand des Volkes, welches den Staat bildet, modificirt werde, so sei es kaum fraglich, daß ein so wesentliches Element der Cultur, wie der religiöse Glaube es ist, zur Modification des Staats nicht wesentlich beitragen sollte. Auch ist es bereits oben (S. 8) bemerkt worden, wie der neuern Gesetzgebung, welche die persönliche Würde des Menschen anerkennt, einzig und allein die christliche Bildung zu Grunde liege. Doch können solche Fortschritte im Einzelnen, wie man sie, um den Einfluß des Christenthums auf das bürgerliche Leben darzuthun, hervorhebt und aufzählt, den christlichen Charakter des Staats, der nothwendig ein Allgemeines sein muß, nicht constituiren. Und daher ist es eben dieses Allgemeine, was in Frage steht, wenn man den Begriff des christlichen Staats festzustellen sucht.

Daß Neumanns Schrift diese Frage nicht löse, indem sie denjenigen Staat als „christlichen" anerkennen will, dessen Gesetzgebung mit der christlichen Moral nicht im Widerspruch stehe, läßt sich leicht darthun. Entfernung des Widerspruchs ist noch keinesweges Uebereinstimmung; und Uebereinstimmung im Einzelnen ist noch nicht ein Allgemeines, ein Charakteristisches. — Wie Neumann den Staat zum christlichen macht, so könnte derselbe auch ein medicinischer und mathematischer, und als jener zugleich ein allopathischer und homöopathischer werden, wenn seine Ordnung diesen Disciplinen nicht widerspräche. Ueberdieß aber würde es dem Staate schlecht ergehen, der mit der christlichen Moral sich nicht in Widerspruch setzen und etwa wie Christus (Matth. 5, 39. 40.) gebieten wollte, dem die andre Wange zu bieten, der die eine geschlagen, und dem auch den Mantel zu lassen, der den Rock nehmen wolle.

Sein Wesen als christlicher Staat kann derselbe nicht aus christlichen Vorschriften, nicht aus christlichem Detail, sondern nur

aus dem christlichen Wesen und aus seinem Verhältniß zu demselben erkennen.

Zunächst steht das Christenthum dem Staate gegenüber als ein Fremdes (s. oben S. 73); aber nicht nur so, sondern auch als ein Höheres. Es beginnt — es wird gleichsam als Keim niedergelegt — mit dem Worte Christi: „Thut Buße, das Himmelreich (das Reich Gottes) ist nahe herbei gekommen" (Matth. 4, 17; Marc. 1, 15); es schlägt Wurzel mit dem Tode und entsprießt mit der Auferstehung Christi als höchste Gewalt im Himmel und auf Erden (Matth. 28, 18) und vollendet sich einst nach dem Zeugniß des Apostels (1 Cor. 15, 24), wann Christus „das Reich Gott und dem Vater überantworten und aufheben wird alle Herrschaft und alle Obrigkeit und Gewalt." — Das Christenthum ist ein doppeltes, ein himmlisches und irdisches, ein jenseitiges und diesseitiges Reich zugleich, und den wesentlichen, organischen Zusammenhang beider Seiten vermittelt die Auferstehung Christi, deren Realität wiederum durch das Zeugniß der Sinne verbürgt worden. „Sehet meine Hände und meine Füße," sprach der Auferstandene, — „ich bins selber; fühlet mich und sehet: denn ein Geist hat nicht Fleisch und Bein, wie ihr sehet, daß ich habe" (Luc. 24, 39). — Ja das Christenthum legt einen besondern Werth darauf, durch sinnliches Zeugniß begründet zu sein. „Das da von Anfang war," sagt Johannes (1. Br. Cap. 1, 1 ff.), „das wir gesehen haben mit unsern Augen, das wir beschauet haben und unsere Hände betastet haben vom Worte des Lebens, — was wir gesehen und gehöret haben, das verkündigen wir euch, auf daß auch ihr mit uns Gemeinschaft habt und unsere Gemeinschaft sei mit dem Vater und mit dem Sohne Jesu Christo. Und solches schreiben wir euch, auf daß eure Freude völlig sei." — Sinnenzeugniß ist allerdings das trifftigste Zeugniß: Leverriers scharfsinnige Entdeckung des Neptun wird erst völlig gewiß, als Galle's Teleskop ihn erschaut.

Nun ist es freilich wahr, daß zwischen jener Betastung des Auferstandenen und heute achtzehn Jahrhunderte liegen und eine kritische Ocularinspection und Verification jenes Acts unthunlich machen. Es bliebe, wenn man wollte, ungewiß, was jene Galiläer gesehen. Deßungeachtet haben kluge Leute schon lange bemerken wollen, daß Jene, die sich auf ihre Sinne berufen, nicht recht bei Sinnen gewesen; woraus denn folgt, daß das ganze Doppelreich —

das Christenthum nämlich als ein Jenseitiges und Diesseitiges erfaßt — eine Fabel ist.

Wie scharfsinnig aber auch diese kritischen Entdeckungen sein mögen (s. oben S. 39), so viel ist doch gewiß, daß die christlichen Völker an dieses Doppelreich, so sonderbar es auch aussieht, alles Ernstes geglaubt haben und noch glauben, und daß es ein anderes Christenthum als eben nur diesen Glauben an das Doppelreich, dessen König Christus ist (etwa ein Christenthum als besondere Moral oder als besondere Gotteslehre von einem „Allvater"), gar nicht giebt. Dieß Doppelreich ist das Christenthum.

Die Wirkung dieses Glaubens auf den Staat liegt nahe; und doch ist sie noch immer übersehen worden. Ist jenes Doppelreich Wahrheit, so ist der Staat ein viel Geringeres. Unter dem Heidenthum war der Staat die Realisirung der höchsten Sittlichkeit und Tugend und der höchste Vermittler des Glückes der Völker; der Staat war das Höchste auf Erden, und vom Himmel wußte man nichts. Im Lichte des Christenthums ist es dagegen zur platten Albernheit geworden, wenn der Staat, der ohne Polizei und Justiz gar nicht bestehen kann und alle Hände voll zu thun hat, um die Legalität zu erhalten, als moralisches Institut, als Kirche, gelten soll, und es unternimmt, obschon er kein Mißjahr verhüten und die Kartoffelkrankheit (ein Herzeleid des Volkes) nicht abwehren kann, die Völker „glücklich" zu machen! — Verhütet er Spectakel, und gewährt er, was Christen von Gott durch ihn erbitten, daß sie unter seinem Schutz und Schirm „ein ruhiges und stilles Leben führen mögen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit" (1 Tim. 2, 2), so hat er seine Aufgabe erfüllt.

Doch was der Staat auf der einen Seite an seiner Hoheit und Würde verloren, daß er nicht mehr das Höchste ist auf Erden, das hat er auf der andern gewonnen. Schon das muß ihm lieb sein, durch das Christenthum von einer eingebildeten Höhe sich weggerückt zu sehen, welcher er nie entsprochen. Aber geradezu ein anderes Wesen ist der Staat als christlicher geworden durch die Garantie, die ihm das Christenthum gewährt. Das Christenthum ist freilich ein Element, welches den Untergang des Staats vorbereitet („Christus wird aufheben alle Obrigkeit"); aber so lange er nicht aufgehoben ist, schützt ihn das Christenthum mit einem Schutze, den kein heidnischer Staat kannte. Als er das Höchste war, machten die Völker an ihn die höchsten Ansprüche; er sollte befriedigen, was er nicht

vermochte. Kein Staat hatte Bestand. Der christliche Staat hingegen, seines niedrigern Standpunktes sich bewußt, kann getrost alle überspannten Ansprüche zurückweisen; er hat nicht einen allgemeinen unbestimmten Begriff — die Gottheit — sondern eine bestimmte Persönlichkeit, Christum, zum Schutzherrn, und hat alle seine Christen zum Beistande, die weder verlangen noch meinen, durch den Staat „glücklich" zu werden. Das ist das Bewußtsein des christlichen Staats; er ist stark trotz seines Unvermögens: denn das ist seine Gerechtigkeit.

Aber nicht allein Das. Hat er auch nur das Irdische zu besorgen, und ist er zunächst um der Bösen willen da, so weiß er doch als christlicher Staat, daß das Irdische und Zeitliche mit dem Himmlischen und Ewigen in innigster organischer Verbindung steht, und daß sein zeitliches Thun ewige Folgen hat. — Der Staat setzt und schützt das Recht; er gebietet und straft nicht nach christlichem sondern nach menschlichem, nicht nach höherm, sondern nach gemeinem Recht — nach dem Recht über Mein und Dein. Der Staat als Schule des Rechts ist Elementarschule des Rechten. Wie das römische Reich historisch dem Christenthume vorausging, so geht ihm noch heute psychologisch der Staat voraus; noch heute ist der Staat „Zuchtmeister auf Christum" (s. oben S. 82 f.). Die Religion der Barmherzigkeit kann nur im Bewußtsein der Gerechtigkeit gesunde Wurzeln schlagen; und — um es nur gerade heraus zu sagen — daß so mancher Mörder hat Gnade finden können — können, sage ich — das hat er dem Staate zu danken, der ihn dem Henker übergab.*) — Dieß Bewußtsein, diese Würde, diese Hoheit kennt und hat nur der christliche Staat.

Neumanns christlicher Staat kennt eine Beziehung zum Unsichtbaren und Ewigen nicht. „Nur nach Naturgesetzen," sagt er (a. a. O. S. 6 f.), „soll der Mensch aus dem Leben scheiden, und die

*) Der starre Sinn Klenapfels, des Mörders des Bischofes von Hatten und dessen Haushälterin, brach erst zusammen, als ihm die Todesstrafe angekündigt ward. Erst in diesem Moment wurde sein Herz ein anderes (s. den neuen Pitaval). — Wenn alle Stützen fallen, die den Muth des Fleisches, des »natürlichen« (psychischen) Menschen tragen, dann erwacht oft der »geistliche« (der pneumatische) Mensch und sucht eine neue Stellung im Weltall, um nicht unterzugehn. Findet er sie (was allerdings vom Suchen abhängt), dann bedarf er nicht erst einer Reihe von Jahren, um sich (etwa unter Verbrechern) zu »bessern;« er ist dann nicht ein besserer, sondern ein ein neuer Mensch. Und das ist mehr.

Beraubung des Lebens durch Andere enthält, außer der Verletzung der Rechte des Beschädigten, die in der Vernichtung seiner ganzen Persönlichkeit besteht, in einem noch weit höheren Grade, als die eigene Lebensberaubung, einen Eingriff in eine höhere Ordnung der Dinge und in die göttliche Weltregierung. Wie sollte es nun möglich sein, diesen durch einen neuen Eingriff in jene höhere Ordnung und durch Vernichtung einer zweiten Persönlichkeit zu sühnen und auszugleichen, und zwar auf die Gefahr hin, daß der schwache menschliche Verstand in Beurtheilung des begangenen Verbrechens sich ganz und gar auf einem Irrwege befinden könne? — Wer möchte auch überhaupt darüber zu entscheiden wagen, was die Gottheit in Beziehung auf die ewige Weltordnung als Recht gelten läßt?" — „Der moralische Eindruck, den die Strafe auf den Verbrecher sowohl, als auf die Uebrigen machen muß, ist das allein Entscheidende: aber von einem moralischen Eindrucke auf den Verbrecher selbst kann überhaupt nicht mehr die Rede sein, da er mit dem Eintritte der Todesstrafe zu existiren aufhört. Das Moralische des Strafzwecks in Beziehung auf ihn geht daher ganz verloren; hinsichtlich der Uebrigen oder der großen Menge bleibt aber durchaus nichts als die Abschreckung durch den Abscheu, den die Grausamkeit der Strafe erzeugt, übrig" (S. 11).

Was hier Hr. Neumann über die Todesstrafe, und zwar theils über ihr Verhältniß zur göttlichen Weltregierung, theils über den moralischen Eindruck vorbringt, den sie wirken soll, das stimmt nicht nur in keinerlei Weise mit den christlichen Ideen, sondern liefert auch einen merkwürdigen Beweis, wie fremd diese Ideen selbst dem Bewußtsein Gebildeter geworden, indem sie hinter sich nur den leeren Namen gelassen und nüchterne Besinnung noch dazu mit sich weggenommen haben.

Denn nur also läßt es sich erklären, wenn Neumann trockenen Mundes behauptet: „der Mensch solle nur nach Naturgesetzen aus dem Leben scheiden." Weder der Militairstaat, in welchem wir leben, noch das christliche Land und die Kirche, welche das Zeugniß unzähliger Märtyrer erbauet hat, können diese Lehre anerkennen. Christus sagt: „Wer sein Leben erhalten will, der wird's verlieren, wer es aber verliert um meinetwillen, der wird's finden" (Matth. 16, 25). — Und ebenso fern von christlichem Bewußtsein steht Neumanns Ansicht, daß mit dem Tode des Menschen „die ganze Persönlichkeit vernichtet" werde, und er sogar „aufhöre zu existiren"; wie auch die andere Meinung, daß man „überhaupt darüber nicht zu entscheiden wagen dürfe, was die Gottheit in Beziehung auf die ewige

Weltordnung als Recht gelten lasse.“ Christen — ob sie irren oder nicht, ist hier gleichgültig — Christen haben als solche eine Offenbarung, und in dieser nicht nur die allervollkommenste Bürgschaft ihrer persönlichen Fortdauer, sondern auch eine vollkommen klare Darlegung des Rechts der ewigen Weltordnung. „Himmel und Erde werden vergehen,“ sagt Christus (Matth. 24, 35), „aber meine Worte werden nicht vergehen;“ — „wer sie verachtet und nicht aufnimmt, hat schon, der ihn richtet: das Wort, welches ich geredet habe, das wird ihn richten am jüngsten Tage“ (Joh. 12, 48). — So dürften denn nach christlichem Bewußtsein moralische Eindrücke, auch in den letzten Lebensstunden eines Menschen bewirkt, nicht vergeblich sein; und viel weniger noch eine positive Sinnesänderung des Verbrechers im Angesicht des Todes demselben, wie Neumann im Widerspruche mit sich selbst (S. 5) behauptet, „die Möglichkeit einer Vervollkommnung für das künftige Jenseits gänzlich abschneiden.“ (Hier S. 5, giebt Neumann dem Verbrecher noch ein Jenseits und mögliche Besserung für dasselbe; doch S. 6 vernichtet er mit dem Tode die Persönlichkeit, ohne welche Besserung ein Unding ist, und S. 11 nimmt er ihm auch die Existenz!) —

Wie aber kann endlich wohl vor einem nüchternen, sittlich-religiösen Bewußtsein Neumanns Expectoration zu stehen kommen, wenn dieselbe den Mord — „die Beraubung des Lebens durch Andere“ — aus keinem andern Grunde wie „einen Eingriff in eine höhere Ordnung der Dinge und in die göttliche Weltregierung“ betrachtet, als allein darum, weil der Mensch „nur nach Naturgesetzen aus dem Leben scheiden soll“?! — Daraus folgt dann freilich, daß die Hinrichtung eines Mörders ein zweiter, „ein neuer Eingriff in jene höhere Ordnung“, und überdieß gar nicht abzusehen ist, wie zwei solche Eingriffe einander ausgleichen und wie der zweite den ersten sühnen soll? Wird die „höhere Ordnung der Dinge,“ wie hier bei Neumann, gar nicht von einer niedern unterschieden, steht sie neben den Naturgesetzen auf gleicher Stufe, so fällt jede niedere weg, die Naturgesetze sind selbst die höhere Ordnung; und weil diese Gesetze bekanntlich sich selbst ohne alle Beihülfe regieren, so wird neben ihnen eine „göttliche Weltregierung“ eine leere gezierte Wortfloskel: die Naturgesetze, so lehrt es ja der Spinozismus, sind die niedrigste und höchste Ordnung der Dinge, sind die göttliche Weltregierung. — Und weil nun aus der einen Ermordung eine zweite keineswegs naturnothwendig folgt, so ist die zweite ein zweiter Eingriff in die

Naturgesetze und in die höhere Ordnung der Dinge. — So haftet der rohe und gedankenlose Sinn an den äußern, an den Naturvorgängen, sieht (nach S. 11) in der Todesstrafe nur „eine Wiedervergeltung im rohesten und materiellsten Sinne," nur einen „schaudererregenden Mechanismus," und weiß nicht, daß alle seine Schauder ihn nur darum befallen, weil er eben nur das Mechanische, nur die That des Henkers sieht, über das Schauderhafte des Verbrechens leichtfertig und hartherzig fortgeht, für den Begriff der Vergeltung keinen Verstand und für die „höhere Ordnung der Dinge" über der Natur, für die „göttliche Weltregierung" und ihr moralisches, dem Natürlichen entgegengesetztes Wesen keinen Sinn und keinen Blick hat.

Wie jedoch nach diesem System der Naturgesetze es begründet werden könnte, daß Handanlegung an fremdes Leben „in einem noch weit höheren Grade" Eingriff sei „in die höhere Ordnung der Dinge und in die göttliche Weltregierung" als der Selbstmord, ist nicht abzusehen: wird ja doch das Naturgesetz in dem fremden Leibe ganz so verletzt, wie in dem eigenen. Nur die gemeine Meinung, die es nicht so übel nimmt, wenn Jemand sich selbst als wenn er Andern schadet, ist von Alters her gewohnt, den Selbstmord zu entschuldigen. Doch sind die Ansichten nicht gleich. Salomo z. B. meint, „wer ihm selbst Schaden thue, den heiße man billig einen Erzbösewicht" (Spr. 24, 8); und muß freilich der Mord als ein gänzlicher Bundbruch mit den Menschen und mit dem göttlichen Gesetze angesehen werden, so erscheint dagegen der Selbstmord ein nicht minder entschiedener und völliger Bundbruch mit Gott selbst und mit dem innersten Heiligthume des Menschen, mit dem Glauben an einen persönlichen Gott, an einen Vater im Himmel. — Cains Mord war ohne Zweifel eine schwere Sünde: ob aber die trotzige Verzweiflung, da er sprach: „Meine Sünde ist größer, denn daß sie mir vergeben werden möge" (1. Mos. 4, 13), nicht eine schwerere gewesen? — Das Buch der Offenbarung nennt (Cap. 21, 8) unter den Unseligen zuerst die Verzagten und Ungläubigen.

So stehen denn in Betreff der Anwendbarkeit der Todesstrafe im Staate die Meinungen einander schroff und starr gegenüber; das Rechtsgefühl des Einen tritt dem Rechtsgefühle des Andern, das sittliche Urtheil des Einen dem des Andern entschieden entgegen; der religiöse Glaube und die Stimme des Gewissens auf der einen Seite stehen im schneidenden Widerspruche mit Glauben und Gewissen auf

der andern, und hören hier ganz andere Gebote Gottes als dort; und wo die Einen die Sicherheit des Staats auch ohne Todesstrafe ungefährdet und das Volk so edel erblicken, daß es auch ohne diese Härte dem Gesetze Achtung beweisen werde, wie sonst, da finden die Andern theils das Volk noch nicht so sittlich gebildet, noch nicht so reif, aber auch wiederum so sittlich und rechtlich gestimmt, daß es um der Gerechtigkeit willen diese Strafe fordere, und daß dieselbe daher zur Sicherheit des Staats noch immer unentbehrlich sei. — Nur die speculative Philosophie erklärt sich in allen ihren Systemen mit völliger Entschiedenheit für Beibehaltung der Todesstrafe, geht aber leider in der Begründung, in der philosophischen Bekräftigung dieses Resultats, auf so viel verschiedene und zum Theil entgegengesetzte Principien und Motive zurück, als sie in Systeme sich spaltet, und raubt der Uebereinstimmung alle Gültigkeit und allen Werth. — Die Ueberredung hat sich auf beiden Seiten erschöpft; es gilt nun, daß die Wissenschaft sich versuche.

Die Empfindung weckt das Bewußtsein und der Wille führt zur That; jene dringt von außen nach innen, diese von innen nach außen; dort ist das Aeußere das erste, das Innere das zweite, hier ist umgekehrt das Innere, der Wille, zuerst, die That ist Folge. Wo liegt nun das absolut Primitive, das absolut Erste? — Der Materialismus verlegt es ins Aeußere, ihm ist das Sichtbare Grund des Unsichtbaren; der Spiritualismus sieht das Innere als Grundstoff und Ursprung alles Werdens und Gestaltens an.

Auf Seiten des letztern steht die Physiologie. „Die Thätigkeit," sagt Burdach (Physiol. 2. Bd. S. 701), „ist früher als der Körper, welcher entsteht, und der innere Grund der Thätigkeit oder die Kraft ist die Ursache der Entstehung." — „Im Organischen ist die Thätigkeit oder das Leben Substanz, die Materie oder die Organisation Accidens." — „In der Bildung des Embryo erkennen wir die Herrschaft des Gedankens als das Bestimmende, und das Ideelle*) als den Grund der beharrlichen Thätigkeit und als die Substanz des Organismus. Der Gedanke ist also früher als das Organ,

*) Unter dem Ideellen muß hier nicht ein absolut Irreales, nur im Gedanken Vorhandenes, sondern die nicht sinnlich empirisch, vielmehr nur ideell erfaßbare Grundlage der Schöpfung verstanden werden. Das Ideelle ist Substanz.

durch welches er verwirklicht wird. Doch kann er nicht ausgeprägt sein als bestimmte Vorstellung, er muß vielmehr als bloßer Typus die Bildung leiten."

Das Einfache an sich kann nicht Grund sein. Wo Entfaltung ist, da ist Gefaltetes (latente Mehrheit) und Entfaltendes. „Wenn wir schon in der krystallisirenden Masse" sagt Burdach (a. a. O. S. 708) „einen Gegensatz der Kräfte als das Bedingende der äußern Mannigfaltigkeit annehmen durften, so müssen wir im Eie eine analoge, aber umfassendere Spaltung der Kräfte als den Ursprung der innern und äußern Mannigfaltigkeit anerkennen. Indem die verschiedenen Richtungen des Lebens sich entwickeln, schaffen sie Bildungen, welche ihnen entsprechen und verkörpern sich in Organen, an welchen sie dann als Functionen beharrlich sich äußern." „Worin das, was man das Leben des Baums nennt, eigentlich bestehe, wollen wir hier nicht fragen. Unrichtig aber ist die Vorstellung, daß der ganze Baum einen einzigen Lebenstrieb in sich habe, welcher aber nicht anders, als in der Spaltung der mannigfaltigen Triebe sich äußern könne, die sich verschiedenartig in Blättern, Blüten, im Kern, in der Schale u. s. w. zu offenbaren scheinen. Wer diesen Begriff des organischen Lebens, der auf der obersten Oberfläche der Erfahrung, d. h. der Erscheinung liegt, für eine Offenbarung des wahren Wesens der Dinge hält, der betrügt sich und beweiset nur, daß das eigentliche philosophische Denken über Naturgegenstände noch nicht angefangen habe." So Herbart (s. oben S. 38).

Herbart giebt in seiner allgemeinen Metaphysik (Königsberg, Unzer, 1828. 1829) nur die Anfänge der philosophischen Naturlehre. Die einzelnen Erscheinungen an den Organismen, ihre Elemente, aber nicht die Totalitäten werden wissenschaftlich ins Licht gestellt. So weit vorzudringen ist der Herbartschen Philosophie überhaupt versagt, da ihre Urwesen, die Atome, keine bestimmte Qualität haben, und die Speculation nur ihr dynamisches Beisammensein, und überdieß mit Hülfe einer Fiction (einer zufälligen Ansicht) erklärt.*)

*) Diese zufälligen Ansichten oder erklärenden Hypothesen werden auch in andern Wissenschaften als willkommenes Surrogat des Wissens benutzt, und man läßt sich dadurch vollkommen befriedigen; ja man protestirt auch wohl gegen ein Mehreres. So sagt z. B. Mädler in seiner populären Astronomie (Berlin, 1841. §. 50): „Nicht dieses uns unbekannte innere Wesen der Schwer- oder Gravitationskraft, sondern die Gesetze ihrer Wirkungen sind es, welche die Grundlage der Astronomie ausmachen; ein Mehreres bedarf sie nicht." — Und wel-

„Alle menschliche Wissenschaft," sagt **Herbart** am Schlusse seiner Metaphysik, „endet mit dem lebhaftesten Gefühl von der Geringfügigkeit unseres Wissens; selbst dieß Gefühl aber setzt eine Art von Uebersicht dessen voraus, was uns fehlt. Drei Theile lassen sich in dem Gebiete unseres Nicht-Wissens unterscheiden. Der erste gehört den künftigen Erfahrungen; der zweite begreift in sich die Erfahrungen auf andern Weltkörpern. Aber es giebt noch eine dritte, unendlich höhere Sphäre unserer Unwissenheit; die der höhern geistigen Natur. Sie ist über uns; aber der Abgrund der Schwärmerei eröffnet sich neben uns, sobald wir uns nicht ausdrücklich verbieten, in jene uns hineindenken zu wollen. Darum bleibt der Glaube im Felde der praktischen Ideen; die Metaphysik aber versucht sich an der sichtbaren Natur, von welcher, wie sie längst weiß, ihr Bestätigung oder Widerlegung bevorsteht."

Gegenwärtige Schrift ist jedoch darauf angelegt, **Herbarts** ausdrückliches Verbot nicht zu beachten. Es soll versucht werden, in die höhere geistige Natur des Menschen denkend sich zu vertiefen, und

---

ter unten (§. 59) wird von der behufs Erklärung der elliptischen Bewegungen der Weltkörper hypothetisch gesetzten Tangential- oder Centrifugalkraft gesagt, daß es »jedoch richtiger sei, sie gar nicht als besondere Kraft zu bezeichnen, da sie nicht wie die Schwerkraft in jedem Augenblick aufs Neue wirke, sondern eher als ein ursprünglicher Impuls (Stoß) betrachtet werden könne, der selbst nur ein einziges Mal stattgefunden habe, und sich nicht aufs Neue wirksam erweise, dessen Wirkung aber gleichwohl und zwar constant fortdaure, so daß als eigentliche Kraft nur die Attraction selbst übrig bleibe.« — Und dabei beruhigt man sich und meint, ein Mehreres bedürfe das Denken des Astronomen nicht. Er setzt eine Kraft ohne Substanz, eine besonders, nämlich die Abweichung von der Gravitationslinie, wirkende Kraft, die aber doch »nicht als besondere bezeichnet« werden soll; die als Kraft constant fortdauert, ja sogar in jedem Augenblick durch die Schwerkraft gebrochen, geschwächt wird, und doch nicht in jedem Augenblick aufs Neue wirken soll! — Ein Durchdenken der Begriffe ist von solcher Rede gänzlich fern. — Auch **Bessel** konnte, was das Wesen der Erscheinungen anbetrifft, an Hypothesen sich genügen lassen. So äußerte er einst in einer Vorlesung über den Erdmagnetismus, daß die magnetische Kraft, wie sie an der Magnetnadel erscheine, nur als innige Verbindung und Zusammenwirkung zweier Kräfte erklärbar werde; »doch«, setzte er hinzu, »will ich damit gar nicht gesagt haben, daß dem wirklich so sei.« — So steht die Wissenschaft. Die Erscheinung kennen wir, steigen in ihre Höhen und Tiefen durch Teleskop und Mikroskop hinein. Wohin aber die Sinne nicht reichen, wo der Geist sein Recht fordert, da wird er mit Hypothesen, mit Möglichkeiten abgefertiget, und die Wirklichkeit, das Leben selbst, bleibt in tiefem Dunkel.

doch auch den „Abgrund der Schwärmerei" zu vermeiden, den Herbart daneben eröffnet sieht. Das Problem der Todesstrafe fordert eine solche Vertiefung unabweislich. Ist es nämlich gewiß, daß alle sinnlichen Erscheinungen, bis auf den starren todten Stein hinab, Erzeugnisse, Resultate innerer Vorgänge und Zustände sind; ist es unbestreitbar gewiß, daß Staat und Recht Ordnungen sind, die nicht auf Documenten, nicht auf Verfassungsurkunden und Gesetzbüchern, sondern auf freien Willensrichtungen beruhen: so kann ein rechtlicher Act, wie namentlich die Todesstrafe es ist, nur dann wahrhaft gewürdiget werden, wenn die Willensrichtungen, die einestheils Grund, anderntheils Folge dieses Actes sind, klar zu Tage liegen. — Der „Abgrund der Schwärmerei" ist allerdings, wo solche Untersuchungen jenseits des sinnlich Gegebenen geführt werden, dicht daneben eröffnet; dicht daneben steht nämlich der Wunsch, im Denken persönlich (subjectiv) befriedigende Resultate zu gewinnen; ein Wunsch, der unbemerkt auf die Schätzung der Gründe influirt und das Denken verdirbt. Höchst selten ist die ächt philosophische Stimmung, wie Fichte d. ä. in seiner Schrift: „über den Begriff der Wissenschaftslehre" (2. Aufl. S. 58 Note) sie fordert. „Auch gegen die unwillkürlichen Sophisticationen," sagt er, „denen kein Forscher mehr ausgesetzt ist, als der Erforscher des menschlichen Geistes, muß der Philosoph auf seiner Hut sein; er muß es nicht nur dunkel fühlen, sondern es zum klaren Bewußtsein und zu seiner höchsten Maxime erheben, daß er nur Wahrheit suche, wie sie auch ausfalle." — Die Vorschrift ist gut: aber wie sie erfüllen? und wie wissen, daß man sie erfülle und sich nicht selbst betrüge? Es hat keine Zeit gegeben, in welcher der Unterschied zwischen Irrthum und Wahrheit verborgener, und die Frage, ob man sich täusche oder nicht, unbeantwortlicher gewesen wäre, als die jetzige. Seitdem man es ausgesprochen und öffentlich in Petitionen um Gleichstellung aller Bekenntnisse im Staat geltend macht, daß jede sogenannte „persönliche Ueberzeugung," möge sie begründet sein, wie sie wolle, als gleich berechtiget anerkannt werden müsse, und eben damit — freilich unbewußt — die Menschenwelt für ein Narrenhaus erklärt, wo allerdings Jeder seine „gleich berechtigte" Ueberzeugung hat, — seitdem ist der Begriff der Wahrheit im öffentlichen Leben untergegangen, und das Wort „Wahrheit," der Sprachlaut, ist eben darum in Jedermanns Munde, weil die Wahrheit das Allerwohlfeilste geworden, was man nur haben kann. Als Christus sprach (Joh. 14, 6):

„Ich bin die Wahrheit," da war dieß Wort auf Erden ein absolut unerhörtes: heutzutage darf kein Schusterlehrling Bedenken tragen, dasselbe von sich zu sagen — er wird als „berechtigt" anerkannt!

Aber darum ist der Weg zur Wahrheit keinesweges versperrt, und es fehlt auch nicht an einem sichern, unfehlbaren Kennzeichen, daß man sich nicht irre. Wo irgend ein Herz und Sinn in stiller Kammer mit David spricht: „Thue mir kund den Weg, darauf ich gehen soll, denn mich verlanget nach dir" (Ps. 143, 8), da wird ihm die Antwort: „Wo bittet unter euch ein Sohn den Vater ums Brod, der ihm einen Stein dafür biete?" (Luc. 11, 11.) — Ist es denkbar, daß die Fürsorge, welche dem Hunger Speise, dem Durste Trank bereitet hat, ungesättiget gelassen haben sollte, „die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit" (Matth. 5, 6), und ohne Antwort, die nach Gott fragen? — Nur der falsche, mißtrauische Sinn zweifelt; er glaubt nicht, bittet nicht, empfängt nicht. — Aber es giebt eine Bahn, und ein Weg, ein heiliger Weg ist vorhanden, „daß man darauf gehe, und daß auch die Thoren nicht irren mögen" (Jes. 35, 8): doch findet ihn Niemand, er suche ihn denn mit Verstand, d. h. in dem Bewußtsein, daß das Denken nicht die Wahrheit, sondern die Wahrheit das Denken, und dann das Handeln bestimmen soll. Wer die Wahrheit — das Wissen von dem, was Gott will, thut und thun wird — sucht, der findet sie nur, wenn er, wie sie auch ausfalle, unbedingt ihr zu dienen entschlossen ist.

„Merket doch, ihr Narren unter dem Volke und ihr Thoren, wann wollt ihr klug werden? Der das Ohr gepflanzet hat, sollte der nicht hören? Der das Auge gemacht hat, sollte der nicht sehen? Der die Heiden züchtiget, sollte der nicht strafen? Der die Menschen lehret, was sie wissen?" (Ps. 94, 8—10.) — Der Astronom meint nicht, mit seinen Rechnungen den Lauf der Gestirne zu lenken und zu bestimmen: daß aber „persönliche Ueberzeugungen" nicht die Wahrheit — nicht Gottes Wesen und Wirken — sollten machen können, bezweifelt man nicht. Aber die Gestirne, dieser eine Theil des Weltganzen und des göttlichen Wirkens, kümmern sich um die Rechnungen nicht, sondern machen sie, wenn sie falsch sind, zu Schanden: sollte das Weltganze nach den „persönlichen Ueberzeugungen" und nach Demonstrationen der Bewohner der Irrenhäuser fragen? — Wer ist klug, der dieß merke? Wer ist auf seiner Hut, daß er mit seinen Sophisticationen nicht in Conflict gerathe mit Mächten, welche stärker sind als seine Dialektik, und welche zu ihrer Zeit nicht nur die Dia-

lektik sondern auch den Dialektiker stürzen, daß beide nicht mehr aufstehen?

Herbart will zwar, daß „der Glaube im Felde der praktischen Ideen bleibe," und der Mensch daran sich genügen lasse, auch wenn seine höhere geistige Natur ihm verschlossen bleibt. Und wahrlich! Herbart hätte Recht, wenn man nur in jenes Feld mit einem Sprunge hineingelangen und in einem Moment sich dort einbürgern könnte. Giebt es doch keine andere Frucht des Glaubens und des Wissens, als welche in Herbarts fünf praktischen Ideen bezeichnet wird! Wer Recht und Billigkeit achtet und vom Wohlwollen durchdrungen und beseelt ist, wessen Streben nach der Vollkommenheit im Dienste der innern Freiheit, in steter Uebereinstimmung des Wollens und des Urtheils, gerichtet ist, der ist am Ziele; er ist mit Gott eins, und darf nicht erst noch fragen, was Gott ist und will. Wo man die edle Frucht erndtet, da kennt man Keim und Wurzel, ohne sie entblößen und untersuchen zu dürfen. Aber anders ist es, wo man erst säen muß. — Wie viel gehört dazu, daß die praktischen Ideen auch nur als Ideen erst erwachen! — Mit dem Wohlwollen wird freilich schon der Säugling bekannt, und die Billigkeit lernt man bald im menschlichen Verkehr kennen: daß aber der Streit mißfalle, diese Grundlage der Rechtsidee, geht tapferen Naturen und Völkern gar schwer ein, und zwar um so schwerer, als gar oft die Billigkeit zum Streite gegen Beleidiger aufruft. Was endlich die beiden höhern Ideen, die der innern Freiheit und der Vollkommenheit, anbetrifft, so bleibt jene, die innere Freiheit, bei den Meisten zweifelhaft: den Gedanken, welche das Wollen verklagen und jene Freiheit fordern, stellen sich andere, die es entschuldigen und die Freiheit leugnen, gegenüber; wogegen die Idee der Vollkommenheit bei den Meisten zeitlebens nicht ins Bewußtsein tritt: man gefällt sich zu sehr in seiner Einseitigkeit, wo man seine Stärke hat. Alle Welt tröstet sich damit, daß Keiner ohne Schwäche sei, und die Idee der Vollkommenheit ist ihr eine überspannte und thörigte. — Außerdem aber ist vom Bewußtsein der Idee bis zu ihrer praktischen Wirksamkeit noch eine gar weite Strecke! — Noch hat keine Kunst und Wissenschaft gelehrt, wie man vom sittlichen Gedanken zur sittlichen That mit Sicherheit fortschreite. Diese Kunst ist bis zur Stunde, auch ohne Patent, Geheimniß des Christenthums geblieben; und es kann daher der Wissenschaft nicht geziemen, den Glauben allein auf das Feld der praktischen Ideen zu verweisen, wo man dem Chaos der menschlichen Gefühle und Gedan-

ken gegenüber die sittlichen Ideen weder theoretisch zu entwickeln noch praktisch zu verwirklichen weiß. Es ist ein Irrthum, daß das Wesen der Sittlichkeit unmittelbar erkannt und unmittelbar, bloß auf Grund der Erkenntniß, verwirklicht werden könne. „Ohne Gesetz ist die Sünde todt" (Röm. 7, 8) und wird nur im Gewissen geahnet; aber im Gesetz liegt nicht die Kraft, es zu erfüllen: „was dem Gesetz unmöglich war, das that Gott und sandte seinen Sohn" (Röm. 8, 3). Wäre dem aber so, dann müßte jede praktische Philosophie auf den Glauben an Christum als ihre nothwendige Ergänzung verweisen. —

Aber zuvor bedarf die praktische Philosophie selbst einer tiefern Begründung: denn nur die tiefern Gründe führen zu den höhern Resultaten. — Beispielsweise werde hier die Idee der innern Freiheit, wie Herbart sie (Prakt. Philos. S. 77 ff.) entwickelt, beleuchtet. — Anlockend und erhebend ist sie in den einleitenden Worten geschildert.

„Des Menschen Stolz," so beginnt Herbart, „ist die aufrechte Stellung; der Blick zu den Sternen und in die Vernunftwelt; die Erkenntniß des Nothwendigen und Schönen, womit er sich entrafft der Verwandtschaft mit den Geschlechtern der Thiere und sich befreit vom Dienste des Moments, dieses Sklaven des sich selbst ungetreuen Wechsels. Schlechte Gesellschaft und undankbare Arbeit zugleich bereiten uns die Begierden des Entbehrlichen, die Wünsche des Allzuentfernten, die Grillen, Launen, Leidenschaften, aller wie der traurigen so der lachenden Farben. Los zu kommen von diesem Haufen, einzukehren in die innerste Heimath, das eigne Selbst zu ergreifen, und einzig ihm und in ihm zu leben, welche Entfesselung, welche Reinigung, — welches erquickende Bad in dem Meere der Freiheit!"

„So empfiehlt sich denn," bemerkt Herbart ferner, „die innere Freiheit nur allzuwohl und nur allzurasch dem Gefühl; und es scheint bald des ruhigen, ästhetischen Urtheils nicht zu bedürfen, welches, nach einem festen Blick auf ihre Gestalt, sich in dem einfachen: es gefällt! darüber aussprechen würde. Nichtsdestoweniger ist es ganz allein dieß Urtheil, worauf es uns hier ankommt; und alle jene Gefühle, sammt allen theoretischen Meinungen über die Freiheit müssen für jetzt gänzlich bei Seite gesetzt werden."

Doch hiegegen dringen zwei Fragen sich auf. — Sollte nicht etwa, so kann man fragen, den Urtheilen: „es gefällt, es mißfällt," ein Beurtheiltes, und dieses, das Gefallen oder Mißfallen, nicht als

Angenehmes und Unangenehmes, als Befriedigendes und Verletzendes — mithin als **Gefühl** — zu Grunde liegen und vorangehn? — Und sollte ferner, wenn auch jedes edle Gemüth die „Entfesselung und Reinigung von Begierden, Grillen, Launen und Leidenschaften" wie ein „erquickendes Bad in dem Meere der Freiheit" ansehn muß, nicht zugleich der denkende Sinn fragen: ob denn diese Fesseln und Befleckungen, diese Begierden und Leidenschaften, einzig und allein als Einflüsse „schlechter Gesellschaft und undankbarer Arbeit" zu betrachten, mithin durch Beseitigung dieser Einflüsse leicht zu beseitigen und demnach ohne tiefer gehende Untersuchungen über die Freiheit abzuthun und ihrer sich zu entledigen sein dürften? — Ist schlechte Gesellschaft und undankbare Arbeit der alleinige Grund des Bösen, so verwundert man sich billig, wie ihre Einflüsse auf reine Gemüther einwirken können, und sucht zugleich vergeblich die erste schlechte Gesellschaft, die das Böse mit Hülfe undankbarer Arbeit in die Welt gebracht hat.

Ueberhaupt wird es irgend einmal, sei es früher oder später, anerkannt werden müssen, daß es nur zwei consequente Betrachtungsweisen des Bösen, die spinozistische, die es überhaupt leugnet, und die kirchliche, welche (Joh. 8, 44) den Teufel als „den Mörder von Anfang" und als „den Vater der Lügen" namhaft macht, giebt. Läßt man, wie **Herbart** in seinen „Gesprächen über das Böse" (kl. phil. Schriften, 2. Bd. S. 200), „die unbekannten und aller menschlichen Beobachtung unzugänglichen Tiefen des Mondes und der Sonne in Parallele treten mit dem ebenso geheimnißvollen Innern unseres Geistes;" verlegt man in diese „Mittelwelt" gewisse „Verstandeswesen, die den Sinnenwesen correspondiren" und unter deren mannigfaltige Zustände auch das Gute und Böse; will man ferner den **Satan** nur noch, wie **Herbart** und **Schleiermacher**, „im Wörterbuche der Kirche" und „in unserm christlichen Liederschatze" toleriren, sonst aber (mit Schl.) als „eine Vorstellung" verbannen, die „so haltungslos sei, daß man eine Ueberzeugung von ihrer Wahrheit Niemanden zumuthen könne," und die wenigstens (wie H. meint) „nicht für ein gelehrtes Publicum gehöre;" — kurz: will man das Böse weder mit **Spinoza** leugnen, noch auch Gott oder dem Teufel zuschreiben, sondern es bei dem Begriff einer unerklärbaren Erscheinung bewenden lassen und sich damit beruhigen, so wird eine sogenannte praktische Philosophie oder philosophische Moral immer nur einen Baum ohne Wurzel, und die praktische Theologie immer nur eine systematisch

geordnete christliche Gesetzsammlung aber keine christliche Moral abgeben können; Frucht bringen aber wird keine — weder jene Philosophie noch diese Theologie. Alle diese Systeme, die den Ursprung des Bösen bei Seite liegen lassen, stehen dem Spinozismus als die schwächern und inconsequentern gegenüber, die aus hergebrachtem Respect vor den Vorstellungen der Ammenstube es nicht wagen, das absolute Sein und Werden denkend auszubeuten, Sünde, Christenthum und ewiges Leben zu den Antiquitäten zu werfen und mit großartiger Resignation als Ziel und Lohn des Denkens und Lebens Tod und Verwesung dahin zu nehmen.

Herbart aber fährt in der Erklärung der Idee der inneren Freiheit also fort: Mit dieser Idee, sagt er, „liegt hier ein Verhältniß des vorbildenden Geschmacks und der Willen vor uns, welche der Vorbildung entsprechen oder auch nicht. — Die Beurtheilung und das Wollen sind nicht zwei getrennte, nicht zwei verschiedene Personen, deren eine die Vorschrift giebt, die andere sie empfängt. Vielmehr Ein und dasselbe Vernunftwesen ist das, welches will, und welches auch urtheilt; — urtheilt und will. — Fassen wir es auf, dieß Vernunftwesen! Erhebt sich in ihm ein Begehren, Beschließen: sogleich steht vor ihm das Bild seines Begehrens und Beschließens; es erblicken und beurtheilen ist Eins; das Urtheil schwebt über dem Willen; indem das Urtheil beharrt, schreitet der Wille zur That. Entweder nur die Person hat wollend behauptet, was sie urtheilend verschmäht; oder sie hat wollend unterlassen, was sie urtheilend vorschrieb; oder Wille und Urtheil haben einmüthig bejaht, einmüthig verneint. In allen Fällen sehn wir die Elemente des Verhältnisses von einander durchdrungen, indem sie, vorbildend, nachbildend, einander zustimmen oder widerstreiten."

Die vorstehende und, wie leicht erweislich, unrichtige Erklärung, welche Herbart von der sittlichen Beurtheilung des Wollens als Idee der innern Freiheit giebt, ist jedoch vorzugsweise geeignet, auf die richtige hinzuweisen.

Wahr ist es, daß in dieser Idee ein Verhältniß des vorbildenden Geschmacks, oder eines innern Gesetzes als allgemeiner Bestimmung, und eines besondern concreten Wollens, das jenem Gesetz subsumirt und danach beurtheilt wird, vorliegt; und nicht minder wahr ist es, daß dieser innere richterliche Act der Act einer und derselben Person ist.

Dagegen aber wird es schon zweifelhaft, ob man eine und die-

selbe Person, indem sie einmal der Vorbildung entspricht und ein anderes Mal nicht, und folglich das eine Mal die Vorbildung, das andere Mal das Wollen, und dieses nach irgend einem andern Princip, als das herrschende Element auftritt, auch als Ein und dasselbe Vernunftwesen betrachten darf. Ein Trunkener kann als Vernunftwesen nur unter der Voraussetzung der Freiheit oder der Möglichkeit, in demselben Moment auch nicht trunken zu sein, betrachtet werden. Jedenfalls aber stehen in den verschiedenen Zuständen der Uebereinstimmung und des Zwiespalts das sittliche Urtheil und der concrete Wille als zwei Mächte einander gegenüber, die mit einander kämpfend, wechselnd siegen und unterliegen. Sind aber diese Kämpfe oft mächtig aufregende und nichts weniger als bloße Betrachtung, so ist es unmöglich ihren Gegensatz, welcher mächtige physische Wirkungen hervorbringt, aus der Einfachheit der Substanz, die man promiscue bald Geist bald Seele nennt, zu erklären. So unmöglich eine Gährung in einer einfachen Substanz entstehen kann, ebenso unmöglich kann der Kampf des Gewissens mit der Leidenschaft als ein Proceß erklärt werden, dem nur Ein und dasselbe Vernunftwesen zu Grunde liege: es muß vielmehr Eine und dieselbe Person als bestehend aus zwei Persönlichkeiten, aus einer vernünftigen und aus einer unvernünftigen, gedacht werden.

Wie endlich Herbart dieses „Vernunftwesen" auffaßt, so widerspricht es geradezu aller Erfahrung. Dem grillen- und launenhaften Menschen steht keineswegs „sogleich" ein Bild, eine Abstraction, seines Begehrens und Beschließens vor, und viel weniger noch dem leidenschaftlich bewegten. Dieses Bild wird im bewegten Gemüthe mehr oder minder bewußt zurückgedrängt, es tritt immer erst im beruhigten Gemüthe klar und bestimmt hervor, wird nur von sittlich Gebildeten vor der That ins Bewußtsein gerufen, erwacht bei den Meisten erst nach der That (da denn die vollbrachte „ein ganz andres Antlitz zeigt," als die gewollte) und bleibt bei den rohen Naturen oft zeitlebens im tiefsten Grunde seines Wesens verborgen. — Herbart's Behauptung, daß dem Menschen „das Bild seines Begehrens und Beschließens sogleich vorstehe," ist offenbar irrig. Dagegen ist es allerdings wahr, daß „Erblicken und Beurtheilen" dieses Bildes „Eins ist." Denn nur um des Urtheils willen drängt sich das Begehren und Beschließen als Bild hervor. Doch ist das Urtheil fern davon, in allen Fällen gleich auszufallen; es ist keineswegs ein unmittelbares und schlechthin nothwendig Gegebenes. Nur

das ist richtig und absolut gewiß, daß im Bewußtsein eines jeden Menschen „das Urtheil über dem Willen schwebt," das Urtheil mithin einen höhern Standpunkt und auf diesem einen höhern Träger hat als der Wille. Der Mensch ist sich seiner innern Doppelnatur, der höhern und der niedern vollkommen bewußt; er weiß, daß die Gedanken, die seinen Willen verklagen, die richtenden, dagegen die Gedanken, die den verklagten Willen entschuldigen, die gerichteten sind; und nur Gedankenlosigkeit hat so lange bei der Ansicht verharren können, daß weil in diesem Proceß Richter und Gerichteter in Einer Person vereiniget sind, auch einerlei Wesen das richtende und gerichtete, das gerechte und ungerechte zugleich sei. — Es ist schlechthin unmöglich, Uebereinstimmung und Widerstreit des Urtheils und des Willens, des Sollens und Wollens, und die Resultate eines oft langen, oft heftigen innern Kampfes, überhaupt den Gegensatz zweier so mächtiger Kräfte als das sittliche Bewußtsein und die heftig erregte Leidenschaft es sind, aus absoluter Einheit ihrer substantiellen Grundlage zu erklären. Wo man gründlich denkt, zureichende Gründe fordert, da läßt sich die sittliche Natur des Menschen, die er keinesweges bloß handelnd und wollend, sondern auch wissend und urtheilend ebensowohl behaupten als in sehr verschiedenen Graden verleugnen kann, nicht anders erklären denn als Einheit, als innige Vereinigung zweier Potenzen, — einer niedern und einer höhern — zu Einer Person — als Einheit von Seele und Geist.

Und diese Einheit einer Zweiheit im Menschen liegt auch physiologisch und gleichsam handgreiflich vor Augen.

Ist es gewiß, daß die Organismen nicht von außen nach innen, sondern umgekehrt von innen nach außen wachsen, so ist es auch gewiß, daß das Innere Grund des Aeußern und das Unsichtbare Grund des Sichtbaren ist. — Das Innere des Menschen, nenne man es Seele oder Geist, muß als Grund der Bildung des Leibes anerkannt werden. — Aber mit gleicher Nothwendigkeit wird das Anerkenntniß des Grundsatzes gefordert, daß das Einfache an sich nicht Grund, d. i. nicht anders sein und werden kann, als es eben ist; und daß überhaupt keine Veränderung, kein Uebergang in einen andern Zustand, ohne Grund, ohne Hinzutritt eines andern Wesens, welches nothwendige Bedingung einer Wirkung ist, erfolgen kann. „Im Keim," sagt Burdach (s. oben S. 117 f.), „liegt die Möglichkeit, anders zu werden; aber diese Möglichkeit setzt eine außerhalb liegende

Bedingung, unter deren Hinzutritt sie zur Wirklichkeit wird," und außerdem im Keime (im Ei) „eine Spaltung der Kräfte als den Ursprung der innern und äußern Mannigfaltigkeit voraus." — Aber auch diese „Spaltung der Kräfte", oder der mannigfaltigen Möglichkeit des Wirkens, fordert, wiederum auf eine begründende Mannigfaltigkeit der Basis der Kräfte, auf mannigfaltige Grundsubstanzen zurückzugehn.

Es muß ein Zwiefaches aber innig Vereinigtes sein, welches in der zwiegefalteten Keimhaut des Eies mittelst der Wärme zum Leben erwacht und in die organische Flüssigkeit hinein seinen Leib auswirkt und mit ihm sich umgiebt. Und dieses Zwiefache, Vorbildende, muß selbst ein Gebildetes, Gestaltetes, sein, indem es sonst die körperliche Gestalt nicht erzeugen könnte.

Die Keimhaut aber entwickelt sich zunächst auf ihrer einen Seite zur Röhre des Rückenmarkes und zum Nervensystem und dann auf der andern zum Blutsystem. Beide Systeme durchwirken den Körper, beleben ihn und sind Träger des Lebens. Das Nervensystem in seiner höhern Region, im Gehirnsystem, ist Träger des Bewußtseins, der Empfindung mittelst der sensibeln, des Willens mittelst der motorischen Nerven, und das Blutsystem ist Träger des Gefühls: Schreck und Furcht drängen das Blut zurück, comprimiren es; Zorn und Freude treiben es heraus, expandiren es, und alle Arten der Gefühle geben zugleich mittelst des Auges als ein verschiedenartiges, bald matteres bald helleres Leuchten sich kund. Aber die Nerven, die Träger und Leiter, sind nicht das Bewußte, und das Blut ist nicht das Fühlende. Was im Bewußtsein niedergelegt ist, schwindet darum nicht, wenn auch ein Theil des Gehirns zerstört wird; der Nerv des Schenkels, dessen unterer Theil amputirt worden, behält die Empfindung des Ganzen; und Blutverluste ermatten zwar, sie verändern aber nicht im mindesten die eigenthümliche Gefühlsweise: was im Nervenmarke wirkt, ist nicht Nervenmark, und was im Blute wirkt, ist nicht Blut.

Was aber in beiden wirkt, sollte das Eins und Dasselbe sein? — Sollte etwa eins und dasselbe Wesen im Nervenmarke als Geist empfinden, denken und wollen und im Blute als Seele fühlen? Das ließe sich denken, wenn dem einfachen Wesen, wie den Amphibien Wasser und Luft, ebenso Nerven und Blut zu seiner Doppelwohnung gegeben wäre. Daß dieses einfache Wesen aber aus sich selber seine Doppelwohnung geschaffen und mit einer und derselben Kraft aus dem Flüssigen theils Nervenmark theils Blut bereitet

haben sollte; ist nicht denkbar. Die Seele, die im Blute wohnt, muß ein anderes Wesen sein als der Geist, der seinen Sitz in den Nerven hat.

Daraus aber, daß Seele und Geist verschiedenen Wesens sind, folgt ebenso wenig, daß sie schlechthin verschieden, als daß jedes dieser Wesen schlechthin einfach ist. — Nach dem mosaischen Berichte (1 Mos. 2, 7) „bildete Gott der Herr den Menschen aus Staub von der rothen Erde und blies in seine Nase den lebendigen Odem, und es ward der Mensch zur lebendigen Seele." Hienach ist die Seele Resultat, Product, des Leibes und des Geistes, ist keinesweges absolut einfach und beiden, dem Leibe wie dem Geiste, gleichmäßig verwandt.

Und Aehnliches muß vom menschlichen Geiste gelten. Das Nervensystem ist ein zwiefaches, das Gehirn- und Gangliensystem; das letztere, das Nervensystem des Unterleibes, ist gleichsam das Souterrain und die Schlafkammer des Geistes. Der animalische Magnetismus aber hat gelehrt, daß hier, und vorzugsweise im Sonnengeflecht (im „Gehirn des Unterleibes"), der Geist in ein eigenthümliches Wachen versetzt werden kann, welches die Functionen des obern Gehirns, die Sinnesvermögen und die Sprache mit sich herübernimmt, aber — was merkwürdig ist — nichts aus dem Kreise dieses (somnambülen) Wachens in das andere höhere Wachen hineinträgt. Was im magnetischen Schlafe vorgegangen, bleibt dem normalen Wachen unbewußt.

Man ist gewohnt, die magnetischen Erscheinungen anzustaunen, indem das Schauungsvermögen des magnetischen Hellsehens das normale Wachen an Umfang unendlich übersteigt. Alle Beobachtungen aber zeugen davon, daß der animalische Magnetismus, indem er das Gangliensystem zur Herrschaft erhebt, in eine eigenthümliche Region, in die Region der Visionen, Ekstasen, des sogenannten zweiten Gesichts, der Geistererscheinungen, der thierischen Triebe und Instincte, — kurz in die niedere Region der Vorherbestimmung und der Unfreiheit versetzt. Ist aber dem also, so folgt, daß der menschliche Geist in zwei Regionen lebt: mit der einen, mit der Region der Freiheit, mittelst der höhern Nerven, mittelst des Gehirns, und mit der andern, mit der Region des Fatalismus, der Thierheit, der Unfreiheit, mittelst der niedern Nerven im Wechselverkehre steht, von beiden Regionen Einflüsse empfängt und zu beiden eine von seiner Freiheit abhängige Stellung einnehmen kann.

Freiheit und Unfreiheit aber sind formale, sind Verhältnißbestimmungen, welche reale Bedingungen voraussetzen: ein reales Verhältniß muß der Unfreiheit und ein anderes reales der Freiheit zu Grunde liegen. — Im Gangliensystem schläft der Geist, die Naturmacht beherrscht ihn; im Cerebralsystem wacht er, und die Naturmacht ist ihm unterthan: aber Seele und Wille, (der Wille als Concentration der Kraft behufs Expansion derselben) stehen zwischen beiden Regionen und erfahren Einflüsse von beiden. Hier ist der Sitz des Geheimnisses der Freiheit als Wahlfreiheit. Hier kann man erwählen die Herrschaft der Naturmacht und sich frei dünken, weil man dem Geist den Gehorsam aufkündiget; aber hier kann man auch der Geistesmacht huldigen und durch Gehorsam frei werden von der Naturmacht und eintreten in das Gebiet der freien, seligen Unterordnung — in das Gebiet der göttlichen Liebe. Beide Gebiete aber, obschon sie zusammen und in einander sind, sind dennoch scharf und bestimmt von einander geschieden; nicht außerhalb sondern innerhalb des Menschen durch den specifischen Unterschied der höhern und niedern Nerven, des Oberleibes und des Unterleibes.

Zwei Systeme und in ihnen zweierlei Geist ringen um die Herrschaft über den Menschen, und je nachdem dieser seinen Standort wählt, je nachdem bildet sich der allgemeine Charakter. Wo der Standort der Sittlichkeit ist, sollte zwar keine Frage sein. Der Mensch als sprachfähiges, mithin als Wesen, welches nicht bloß, wie das Thier, der Vorstellungen, sondern der Begriffe, der Abstraction, und demnach des Bewußtseins des Allgemeinen, oder, was dasselbe ist, des Bewußtseins des Grundes und der Bande fähig ist, welche die besondern Dinge zu einer organischen Einheit verknüpfen, — der Mensch als sprachfähiges Wesen sollte nicht daran zweifeln, daß die Sittlichkeit nicht in den blinden Naturkräften, nicht in der Region der Ganglien und der Thierwelt, sondern in der Region der Herrschaft des Gehirnes, wie das Verhältniß dieses Körpertheils zum übrigen Leibe es gestaltet*), ihren Sitz hat. Will er aber dieses Wesen der Sittlichkeit leugnen, und den Standpunkt derselben tiefer — in seinen Unterleib versetzen —

*) Das Verhältniß des menschlichen Gehirnes zum Körper ist größer als das aller andern Geschöpfe. Von diesem Verhältniß hängt die aufrechte Stellung des Menschen und seine Herrschaft über die Erde (1 Mos. 1, 28) ab.

„den Bauch zu seinem Gott" machen (Phil. 3, 19) — so kann das Niemand wehren*).

Aber gegen die Verletzung der Sittlichkeit — gegen die Versetzung des menschlichen Willens auf einen Boden, wo er nicht hingehört, auf den Boden der Thierheit, des Unterleibes — ist eine Anklageacte niedergelegt, die weder verjährt noch verwittert. — Man nennt sie mit einem freilich sehr unverfänglichen Namen — Gedächtniß.

Das Gedächtniß wird meistentheils wie ein Auge des Geistes angesehn, womit man beliebig in die Vergangenheit zurückblicken kann; oder man hält es auch für ein Notizenbuch, welches man im Innern mit sich führt, und worin man gelegentlich blättert. Seitdem jedoch Herbart die Vorstellungen als Zustände (als „Selbsterhaltungen") der Seele (gegen Störungen) und diese Zustände als Kräfte hat erkennen lehren, deren Proceß als Resultat Bildungen der Seele (und des Geistes) ergiebt, seitdem kann und muß das gesammte Wissen und Fühlen des Menschen und die damit innig zusammenhängende Denk- und Handlungsweise, oder der Charakter

---

*) Wie man den Bauch zum Gott macht und dabei doch noch nach dem Geschmacke gewisser Zeitgenossen „sittlich" bleiben kann, dafür liefert der Held jener oben (S. 110 f.) erwähnten Novelle ein pikantes Beispiel. „Von reichlich genossenem Ungarwein durchglüht, gedenkt er mit beinahe wilder Sehnsucht seiner Mathilde," die ihm gegenüber in der Loge sitzt. Ihr Mann flüstert ihr etwas ins Ohr, und er wird „den Qualen leidenschaftlicher Eifersucht preisgegeben;" er „verwildert fast zu wahnsinniger Selbsttäuschung," kommt nun seiner Nachbarin, deren Avancen er kurz zuvor zurückgewiesen, „mit der leidenschaftlichsten Glut im Blick entgegen," verabredet mit ihr ein Rendezvous, gedenkt beim Anblick der Wohnung Mathildens derselben „mit Ingrimm," nennt sie, weil sie Gattin ist, „elende Sklavin," wird „von einer infernalischen Begierde durchzuckt," einen Menschen in den Fluß zu stoßen, der „sein wildes Spiel unfreiwillig stört," bemerkt jedoch, daß es eine bekannte öffentliche Dirne, ein Harfenmädchen, ist, „sinkt nun innerlich auf die Kniee vor dem armen Kinde," erwiedert innig ihren Kuß, fühlt sich krank und will in der Umarmung der zum Rendezvous Bestellten gesunden, springt später dem Harfenmädchen nach, das sich ins Wasser stürzt, „möchte, den holden Leichnam ans Herz drückend, zusammen mit ihm der ewigen Ruhe sich übergeben," wird jedoch „von einer Todesangst überfallen, wie er sie noch nie gekannt," trägt die Entseelte ans Land, und „drückt noch einen innigen Kuß auf die heilige kalte Stirn der holden für ewig Entschlafenen!" — Und dieser Cretin der Sittlichkeit, der von den allerschändlichsten („infernalischen") Gefühlen schlechthin charakterlos, ein bloßer Fangball des Zufalls, genarrt wird, soll nicht Satyre sein!! —

desselben, eben als Charakter — als bestimmte, feste Gestaltung des Innern, die im Blick, in der Gebehrde, in der Redeweise u. s. w. sich kund macht — anerkannt werden. Die Bildungsfähigkeit, die im Kinde noch das größeste Maß hat, nimmt allgemach ab, sinkt im Greise, theils um der bereits gewonnenen Bildungsfülle, theils um der Abstumpfung der Sinne willen, fast auf Null herab; was er gestern hörte, hat er heute vergessen: aber man erinnere ihn nur an die Jahre seiner Kraft, und im hinfälligen Körper wacht plötzlich der Jüngling mit allen jenen Vorstellungen und Gefühlen wieder auf, die den Greis in seiner Jugend belebt und durchdrungen haben. Der Jüngling im Greise lebt, er ist da, er ist nicht todt, nicht untergegangen mit der Vergangenheit: Geist und Seele, Wissen und Fühlen, haben ihn, sind dieser Jüngling selbst, wie er es einst geworden: die Vergangenheit mit allen ihren Processen lebt in der Gegenwart, in den Resultaten der Vergangenheit, mit aller Lebendigkeit und Frische fort, in welcher einst diese Processe, diese Bildungen der Seele, in dieselbe sich einprägten.

Und nun besinne man sich! — Sollte das Bewußtsein eines Greises, dessen abgestumpfter hinfälliger Körper für die Vorgänge der Gegenwart erstorben ist, der aber nach einem Leben reicher Erfahrung einen Schatz von lebendigen Vorstellungen in sich trägt und, wie man zu sagen pflegt, nur in der Vergangenheit lebt (statt dessen man sagen sollte, daß die Vergangenheit seine Gegenwart ist, denn sie lebt in seiner Seele, die damals war und jetzt ist, wie sie damals geworden) — sollte dieses lebendige Bewußtsein des Greises im hinfälligen Körper plötzlich völlig erlöschen, wenn der stumpfe, im Organismus träg sich fortschleppende Körper noch um einen kleinen Grad stumpfer wird, der Organismus stillsteht und hinfällt? — Wenn die schwellende Frucht zur Schale hinausdrängt und diese erstirbt und sich spaltet: fürchtet man auch, daß die Frucht mit der Schale untergehn werde? Kann ein Verständiger meinen, daß wenn der stumpf gewordene Körper, der einen lebendigen Geist stumpf macht für Eindrücke der Gegenwart, verfällt, daß er dann diesen Geist mit sich in seinen Verfall reißen und auslöschen werde? Kann ein verständiger Mensch mit fünf gesunden Sinnen, dessen Gedächtniß von dem Momente an, da der Leib rückwärts geht und schwächer wird, in jedem Augenblick den Leib überlebt und selbst im höchsten Alter des Leibes, wenn dieser sich nicht mehr regen kann, frisch, jung und lebendig bleibt — kann, sage ich, ein Solcher

meinen, das Gedächtniß, das Bewußtsein, die Gestalt seines Innern werde untergehn, wenn der seit Jahrzehenden untergehende Leib — diese Last der Seele — völlig untergeht? Wahrlich, auch abgesehn von der Garantie des Christenthums, kann kein Verständiger an der persönlichen Fortdauer nach dem Tode zweifeln.

Gesetzt nun aber den Fall, das Gedächtniß oder, richtiger gesagt, die Bildung, die Gestalt der Seele dauern auch nach dem Tode fort, so wird man auch die Möglichkeit nicht leugnen wollen, daß mit der Seele der Geist und mit dem Geiste die Fähigkeit des moralischen Urtheils, des Urtheils über den Willen und über die allgemeine Gestaltung des Willens durch die Seele und in derselben, mit hinübergehe in jene Welt. Und ebenso wird man nicht leugnen können, daß mit dem Verfall des Körpers die Grundlage untergeht, die es möglich macht, das moralische Urtheil zu bestechen. Tritt man in eine andere Region, so wird ein anderer Maßstab des Urtheils gegeben; und es ist wohl möglich, daß man ihn nicht abweisen kann.

Wäre dem aber so, so läßt es sich denken, daß eine gegenwärtige Billigung seiner selbst in jener Welt in Mißbilligung sich verwandelte; es läßt sich denken, daß z. B. Jemand, der es jetzt für nothwendig hält, den Meinungen und Vorurtheilen der Welt, auch wenn man sie als Vorurtheile erkennt, zu huldigen, in einer andern Sphäre solche selbstgewählte Abhängigkeit als höchst verächtlich erkennen, und seine in dieser Abhängigkeit erzogene, unselbstständig gestaltete und die Wahrheit so gering schätzende Seele selbst verachten müßte und doch diese seine verächtliche Gestalt nicht mehr ändern könnte. Könnte ein solcher Zustand wohl anders als höchst peinigend sein? Die mißgestaltete Seele mit dem gerecht richtenden Geist innig verbunden — ewige Schuld und ewige Strafe in untrennbarer Vereinigung: dieses Entsetzlichste ist ein verständig Denkbares, und ewige Höllenqualen — ein Wurm, der nicht stirbt, ein Feuer, das nicht verlöscht (Marc. 9, 44) — müssen mit logischer Nothwendigkeit aus der innigen Verbindung einer leidenschaftlich mißgestalteten Seele mit dem sie ohne Unterlaß verurtheilenden Geiste erschlossen werden. Es ist denkbar, daß das Gewissen erwache, wenn es zu spät ist; und es ist die Ahnung dieser Möglichkeit, aus welcher Schillers Worte am Schlusse der Braut von Messina hervorgegangen sind:

„Dies Eine fühl' ich und erkenn' es klar:
Das Leben ist der Güter höchstes nicht,
Der Uebel größtes aber ist die Schuld."

Das Gewissen aber, wie auch das Wort es bezeichnet, beruht auf dem Wissen, und ist wesentlich, wie andere Sprachen es ausdrücken, ein Mitwissen (conscientia, συνείδησις), ein Wissen von dem Einen und von dem Andern und ein Bezeugen des einen Bewußtseins, des geistigen und richtenden, gegenüber dem andern, dem selischen, welches gerichtet wird. Was aber Geist und Seele gestaltet, das ist das Wissen; das Wissen, wie es fühlend und begehrend das Wollen, und das Wissen, wie es denkend und urtheilend das Sollen bestimmt, begründen den Proceß des Gewissens und sein Ergebniß als „die unwiderrufliche Entscheidung für eine ewige Zukunft."

Aber das Wissen des Menschen steht nicht als isolirtes da. Ein Mensch weiß vom andern und vom Wissen des andern, empfängt sein Wissen von Andern und theilt Andern das seinige mit. Unendlich vielfältiger und umfassender als der Austausch und die dadurch hergestellte Gemeinschaft der Güter ist unter Menschen der Austausch des Wissens und die Gemeinschaft des Bewußtseins.

In einer Abhandlung „über einige Beziehungen zwischen Psychologie und Staatswissenschaft" sagt Herbart (kl. philosoph. Schriften, 2. Bd. S. 335):

„Die erste recht deutliche Spur, welche auf die Aehnlichkeit zwischen Geist und Staat hinweiset, liegt in dem Umstande, daß die Sprache es ist, welche das Band der menschlichen Gesellschaft knüpft. Denn vermittelst des Worts, vermittelst der Rede, geht der Gedanke und das Gefühl des Einen hinüber in den Geist des Andern; dort weckt er neue Gedanken und Gefühle, welche sogleich über die nämliche Brücke wandern, um die Vorstellungen des ersten zu bereichern; auf diese Weise geschieht es, daß der allermindeste Theil unserer Gedanken aus uns selbst entspringt, vielmehr wir Alle gleichsam aus einem öffentlichen Vorrath schöpfen und an einer allgemeinen Gedanken-Erzeugung Theil nehmen, zu welcher jeder Einzelne nur einen verhältnißmäßig geringen Beitrag liefern kann. Aber nicht bloß die Summe des geistigen Lebens, sofern sie im Denken besteht, ist ursprünglich Gemeingut, das sich durch die Sprache Allen mittheilt: sondern auch der Wille der Menschen, der sich nach den Gedanken richtet, die Entschließungen, die wir fassen, indem wir auf das, was Andre wollen, Rücksicht nehmen, geben deutlich zu erkennen, daß unsre ganze geistige Existenz ursprünglich von gesellschaftlicher Art ist. Unser Privatleben ist nur aus dem

allgemeinen Leben abgesondert, in welchem es seine Entstehung, seine Hülfsmittel, seine Bedingungen, seine Richtschnur, findet und immer finden wird." — „Nun aber ist offenbar, daß die Art, wie wir uns das allgemeine Leben aneignen, nothwendig gleichartig sein muß mit den innersten Bestimmungen unserer eigenen Geistes-Entwickelung. Das allgemeine Leben ist nichts außer den Individuen, und das ganze Gewebe des gesellschaftlichen Daseins besteht nicht nur aus den Fäden, welche die Individuen spinnen, sondern es hängt auch auf dieselbe Weise zusammen, wie die Individuen ihre eigenen Gedanken, Gesinnungen, Entschließungen verknüpfen, denn es wird eben von ihnen verfertigt, und außer ihren Geistern und Gemüthern ist es gar nicht vorhanden. — Wenn demnach in der Gesellschaft der Menschen die Meinungen einander widersprechen, so wiederholt sich hier nach einem größern Maßstabe, was wir in unserm Innern beobachten können, wenn wir dem Spiel unserer eigenen Gedanken zuschauen; und wenn im Staate die Interessen sich durchkreuzen, so durchkreuzen sich nicht minder unsere Wünsche, unsere Rücksichten; ja wenn endlich im öffentlichen Leben ein Wechsel von Factionen die bürgerliche Ruhe stört, so lag das Vorbild nicht bloß, sondern selbst der Ursprung hievon offenbar in dem Tumult der Leidenschaften, die in den Gemüthern gähren." — „Wir sehen eine doppelte Grundähnlichkeit zwischen dem Staate und dem einzelnen Menschengeiste; nämlich Hemmung des Entgegengesetzten und Verbindung dessen, was sich nicht hemmt. Aus diesen beiden Anfängen entwickelt sich das geistige Leben; und eben darum erblickt man sie wieder in der Gesellschaft, wo die Sprache das Verbindungsglied wird für die Gedanken und der verschiedenen Individuen."

Hat diese Ansicht Herbart's ihre Richtigkeit, — befinden sich die Menschen im gesellschaftlichen Leben nicht wie Steine eines Haufens, sondern wie lebendige Gedanken im Gemüthe eines Menschen einander bedingend zusammen, so folgt daraus, daß keine That des Einzelnen weder ihrem Ursprunge noch ihrer Folge nach schlechthin und allein seine That, und kein Leiden des Einzelnen schlechthin und allein sein Leiden ist. Was auf einem einzelnen Punkte der Gesellschaft geschieht, das wirkt nach Maßgabe der Stellung dieses Punktes und der Bedeutsamkeit des Ereignisses auf das Ganze, und Alles, was das Ganze trifft, vertheilt sich auf alle einzelnen Punkte. Das einzelne Verbrechen wird hiernach eine Schuld der Gesammtheit,

und die Strafe, welche der Verbrecher leidet, eine Büßung, die der Gesammtheit auferlegt wird.

Die Mitschuld der Gesellschaft am Verbrechen durch schlechte Erziehung, böse Beispiele und besonders durch die böse Saat leichtfertiger Reden ist freilich klar: wie aber kann man sich die Mitbuße, wie eine allgemeine Theilnahme an der Strafe denken, die der Einzelne erleidet?

Es versteht sich von selbst, daß diese Mitbuße, wenn sie stattfände, nur als innerer Vorgang erklärt werden könnte, und daß zu dem Ende das innere Leben der Gesellschaft aufgedeckt werden müßte.

Wenn aber alle Probleme — alle räthselhaften Erscheinungen — ihre Lösung und Erklärung nur in ihren tiefsten und allgemeinsten Gründen — in ihren Uranfängen — finden, wie sollte denn das Problem des Verbrechens und der Strafe, wie überhaupt alle gesellschaftlichen Institute und Lebensordnungen anders als aus dem Wesen des Lebens erklärt werden können? Wie kann man wissen, was Verbrechen und Strafe, was Störung des gesellschaftlichen Lebens und Aufhebung derselben ist, wenn man nicht weiß, was Leben ist?

Aber diese Frage führt uns in eine dunkle Tiefe hinab. Philosophen und Naturforscher haben versucht, sie zu erhellen, haben geglaubt, hier ein Licht anzuzünden: doch für Jedermanns Augen sind diese Lichter nicht gemacht.

Die Hegelsche Schule, und mit ihr die Denkweise des Zeitalters, characterisirt sich auf keinem Punkte so grell, als in der Erklärung des Lebens. „Am Leben," sagt Hegel (subject. Log. S. 280), „an dieser Einheit seines Begriffes in der Aeußerlichkeit der Objectivität, in der absoluten Vielheit der atomistischen Materie, gehen dem Denken, das sich an die Bestimmungen der Reflexions-Verhältnisse und des formalen Begriffes hält, schlechthin alle seine Gedanken aus; die Allgegenwart des Einfachen in der vielfachen Aeußerlichkeit ist für die Reflexion ein absoluter Widerspruch, und insofern sie dieselbe zugleich aus der Wahrnehmung des Lebens auffassen, hiemit die Wirklichkeit dieser Idee zugeben muß, ein unbegreifliches Geheimniß, weil sie den Begriff nicht erfaßt, und den Begriff nicht als die Substanz des Lebens."

Ob aber Gablers Erklärung des Lebens oder der „Allgegenwart des Einfachen in der vielfachen Aeußerlichkeit," die derselbe in seiner philosophischen Propädeutik (Erlangen 1827, 1. Bd. §. 119 f.) giebt (wo auch die vorstehenden Worte Hegels citirt werden), dieß

Geheimniß begreiflicher macht als die Reflexion, und ob sie, wo dieser die Gedanken ausgehen, nicht bloß Worte grammatisch verbindet, sondern Gedanken streng logisch erzeugt, das mögen Diejenigen beurtheilen, die bei jedem Schritte des Denkens nach dem nöthigenden Grunde zu fragen sich noch nicht haben abgewöhnen können.

„Die Reflexion des Unendlichen," sagt Gabler, „an und aus ihm selbst in sich, wodurch es in der Selbstbeziehung seiner aus seinen entfalteten und aus einander getretenen Unterschieden auf sich als Einheit ein Selbst oder Subject, und damit lebendige Wirklichkeit wird, ist das Leben überhaupt und in seiner Bestimmtheit das Lebendige."

Weiß man nun, was Leben ist? Offenbar wird hier ein Subject, welches die Vielheit auf sich als Einheit bezieht, mithin ein Selbstbewußtes, ein Ich, als das Leben gesetzt, welches auf das Leben der niedern Organismen gar nicht anwendbar ist. — Auch sieht man nicht, wie das Leben geworden. — Das Unendliche soll „an und aus ihm selbst in sich" sich reflectiren! Was aber ist das Unendliche? — Es ist das Nicht-Endliche, was nicht im Erfahrungskreise des Menschen liegt, aus welchem Form und Inhalt des menschlichen Denkens stammt, — es ist Negation des Denkens, Ungedachtes. — Und dieß Ungedachte soll nun Spiegel und Abgespiegeltes, die Abspiegelung aber dreifach, — an und aus und in sich — werden; so soll es sich entfalten und Unterschiede aus einander treten lassen (wie und warum, sieht man nicht), diese drei, vier, fünf Unterschiede aber wiederum auf sich als Einheit, als ihre Unterschiede, beziehn und dergestalt aus grundloser Entwickelung (im absoluten Werden) nicht nur ein Subject, sondern auch „lebendige Wirklichkeit" werden, als wäre es vorher trotz des Vermögens der Reflexion und der Selbstbeziehung entweder noch nicht lebendig oder noch nicht wirklich gewesen! — So macht man die Phantasie, welche willkürlich Vorstellungen an einander reiht, als speculatives Denken geltend!

Und so ist denn auch die nähere Darstellung des Lebens bei Gabler nichts als ein Phantasiestück, welches mit jedem Satze dem Denken ins Angesicht schlägt, indem es die Gründe schlechthin als im Begriff gegeben voraussetzt, und damit (s. oben S. 53) „der Selbstbestimmung des Begriffs" oder „der eigenen immanenten Entwickelung der Sache selbst nur zusieht." — Ist der Begriff, wie Hegel will, „Substanz des Lebens," und liegt (wie man doch

nicht leugnen kann) nicht der Begriff der Erfahrung, sondern umgekehrt die Erfahrung dem Begriff zu Grunde, so darf man nur den Ursprung des Begriffs ignoriren, und man experimentirt, wie ein Taschenspieler, die ganze Erfahrung aus dem Begriff heraus, als schaffe der Begriff auf Grund seiner selbst die Sache oder die Erfahrung. Wie der Begriff das Denken forttreibt, so sieht man dann die Welt werden und meint, — man habe sie begriffen! — Gabler schüttelt das Füllhorn seines Begriffs des Lebens folgendermaßen aus:

„Das allgemeine Leben," sagt er (a. a. O. §. 120), „welches aus dem dunkeln und verborgenen Leben der Erde (dem geologischen) sich näher zum vegetabilischen, und in der vollendeten Darstellung seines Begriffes und des Begriffes schlechthin zum animalischen Leben und in demselben entwickelt, worin die Natur zugleich in ihrem äußern Elemente selbst die höchste Stufe ihrer Vollendung und ihre Rückkehr zum Geiste erreicht, giebt sich zu erkennen als die unendliche Allgemeinheit, deren Wesen als die sich in sich unterscheidende und entzweiende, aber in ihrem Anderssein sich selbst erhaltende und aus demselben sich auf sich beziehende und mit sich vermittelnde Sichselbstgleichheit erkannt wird, oder als eine unendlich allgemeine, in allen Unterschieden des äußern selbstständigen Bestehens sichselbstgleiche Flüssigkeit, in welcher und von welcher ungetrennt das Leben selbst die Seele oder das allgegenwärtige Einfache einer vielfachen Aeußerlichkeit ist."

Weiß man nun, wie das „allgegenwärtige Einfache" zu seiner „vielfachen Aeußerlichkeit," die „in allen Unterschieden des äußern Bestehens sichselbstgleiche Flüssigkeit" zum Bestehen im Starren und Festen, und überhaupt „die unendliche Allgemeinheit" zur endlichen Besonderheit gelangt? — Gabler erzählt zwar nach Hegel, daß diese Allgemeinheit „sich in sich unterscheide und entzweie, jedoch in ihrem Anderssein sich selbst erhalte und aus demselben sich auf sich beziehe und sich mit sich als Sichselbstgleichheit vermittele:" wie aber ein Ich aus seinem Ich zwei Ich, und das zweite als ein anderes machen, in diesem andern aber als Nicht-Anderes sich erhalten und dann doch wieder, als ginge das Erhalten nicht recht von Statten, das andere zweite Ich als Sichselbstgleichheit mit dem ersten Ich vermitteln könne, das dürfte doch wohl nur Jemand zu wissen glauben, der Sprechen und Denken für einerlei hält und Gesprochenes für Gedachtes sich verkaufen läßt. — Endlich dürfte man auch wohl

fragen, wie das „allgemeine Leben" dazu komme, im dunkeln Schooß der Erde aufzuwachen, eine Wanderung durch Vegetabilität und Animalität zu machen und auf der letzten Station nicht nach Hause in den Schooß der Erde, sondern „zum Geiste zurückzukehren?" — Das Alles geschieht allerdings in der Natur; und die Bibel (1 Mos. 1) läßt das Wort (das Sprechen) Gottes diesen Gang machen: aber der Begriff ist hier nicht die Substanz; „der Geist Gottes" wohnt nicht im, sondern „schwebet auf dem Wasser" (V. 2).

Aber specieller noch beschreibt Gabler das „allgegenwärtige Einfache" in seiner „vielfachen Aeußerlichkeit" also:

„In sich selbst lebend und sich entwickelnd ist es nur sein eigener Zweck; in seinen Hervorbringungen erreicht es nur sich wieder, und hat sich selbst zu seiner Voraussetzung. So als das allgemeine Wesen oder die sichselbstgleiche Substanz des Lebens, welche, an ihr selbst die reine Bewegung des unendlichen Unterscheidens und Vermittelns, wie der Auflösung und Zurückführung der Unterschiede in ihre Einheit, sich in einer endlosen Mannigfaltigkeit und Aeußerlichkeit von selbstständigen Gestalten, Gebilden und Gliedern entfaltet und besondert, geht und bildet es sich in sich bis zur Entgegensetzung und zu seinem eigenen Widerspruche fort; aber in allen seinen Productionen und allen Momenten derselben sich selbst nicht verlassend und von der Totalität seines Begriffes in jeder Besonderung durchdrungen, ist es überall selbst wieder die flüssige Allgegenwart und einfache Seele, welche auch in dem Entgegengesetzten und Sich-Entgegensetzenden selbst noch waltend und übergreifend, den eigenen und selbstischen Trieb der selbstständigen Besonderung überwindet und aufhebt, in seiner (des Triebes) Production sich producirt, und ihn nur als Mittel und Moment setzend seine Zurückführung in die Einheit durch ihn selbst bestimmt, und sich als das Allgemeine wiederherstellt und hervorbringt. Dieses allgemeine Leben aber, welches schlechthin das Bestehen des Bestehenden und seine immanente Substanz ist, hat seine Verwirklichung am lebendigen Individuum, welches das Allgemeine als Einzelnes und als diese in seiner Allgemeinheit sich auf sich beziehende negative Einheit fürsichseiendes Leben, wirkliche Lebendigkeit oder Subject und Selbst ist." —

Das ist's, was man heutzutage dem Verstande zumuthet, um ihm das Geheimniß der Schöpfung — das Hervorgehn der zweckmäßig geordneten Mannigfaltigkeit aus der Einheit — klar zu

machen: indem man ihn toll macht, oder, wie Gabler (a. a. O. in der Anmerkung) es ausdrückt, indem man „die beliebte Causalität" (des reflectirenden, aus dem Aeußern das Innere erschließenden Denkens) „in dem Begriffe der innern Zweckmäßigkeit gänzlich untergehen" läßt, soll Alles in ihm Licht werden. Kennt man sonst den Zweck nur als einen Gedanken, der das Handeln regiert, um in der Materie zur Erscheinung zu kommen und verwirklicht zu werden; setzt nach Trendelenburg (log. Unters. 2. Bd. S. 16) der Zweck Entzweiung und Vielheit voraus: so soll bei Gabler der Zweck der Entzweiung und Vielheit vorausgehn, soll nicht Gedanke, sondern innere Bestimmtheit des Wesens sein, und das „allgegenwärtige Einfache" soll Zweck und Zweckmäßigkeit — daß Maß und auch das danach Gemessene — wie eine Zwiebel in sich tragen! Man setzt alle Gründe der mannigfaltigen Entwickelung im Einfachen voraus, und darf sie dann nicht suchen. Die Welt, so lehrt es diese Ansicht, ist so zweckmäßig geworden, weil sie so zweckmäßig werden mußte. Wie der Zweck und das Zweckmäßige, welches nur als ein nach Maßgabe des Gedankens geordnetes Mannigfaltige gedacht werden kann, in das Einfache hinein und dann wieder als gestaltend hinaus getreten, bleibt ungefragt, mithin auch unbeantwortet. Man läßt das Einfache die tollsten Sprünge machen, um die Welt zu gebähren. „In seinen Hervorbringungen erreicht es nur sich wieder und hat sich selbst zu seiner Voraussetzung." Es ist also dreimal, es ist in sich als seiend, vor sich als seine Voraussetzung und hinter sich als seine Hervorbringung: es ist Streben, Ziel des Strebens und Grund des Strebens, aber auf allen drei Punkten Eins und Dasselbe; es erstrebt, was es hat, und ist, und strebt, weil es das hat und ist!! — Aber all sein unendliches Unterscheiden und Vermitteln ist nur Spiel, denn es löst alle seine Unterschiede in seine Einheit wieder auf, indem es sich „als das Allgemeine wiederherstellt und hervorbringt." Ja es geht so weit, daß es sich „bis zu seinem eigenen Widerspruche," — nach gewöhnlichem Denken: bis zu seiner eigenen Unmöglichkeit — „fortbildet" und in dieser seiner Unmöglichkeit erst Wirklichkeit — „Verwirklichung am lebendigen Individuum" — wird! „Lassen wir," sagt Herbart, „diese dichtenden" (man müßte sagen: diese delirirenden) „Philosophen!"

Doch darf ein frappantes Beispiel, wie einst eine zügellose Phantasie, indem sie gegen den Satz des zureichenden Grundes sich hieb- und stichfest machte, in der Schellingschen Schule als Philosophie sich

geltend machen konnte, nicht übergangen werden, welches Dr. K. E. Schelling (ein Bruder des Philosophen) in einer Schrift: „Ueber das Leben und seine Erscheinung" (Landshut, 1806) liefert.

„Woher kommt aber," so fragt er (Einl. S. XVI), „den Ideen oder den Seelen der einzelnen Dinge der Stoff, in dem sie ihr Wesen ausdrücken? — Außerhalb des Absoluten liegt nichts; es fragt sich also: wie hat sich die Sinnenwelt in die Urwelt oder in den absoluten Organismus hineingebildet?" — In dieser Weise die Frage zu stellen, meint er, sei „klüger gehandelt," als wenn man frage: „wie sich jene aus dieser" — die Sinnenwelt aus der Urwelt — „herausgebildet habe?"

Gesunder Menschenverstand spricht hier nicht mit. „Ein absoluter," ein unbedingter Organismus ist ein Gewebe, ein Gewirktes, das aber nicht Wirkung, sondern nur Ursache („unerschaffene Urwelt," aber doch Welt, Geordnetes) sein soll! Und dazu soll eine Sinnenwelt in dieses Absolute („außerhalb desselben aber nichts liegt") sich „hineinbilden," deren Ursprung, wie es scheint, nur das Nichts sein könnte. — Doch Dr. Schelling ist nicht verlegen um die Lösung des Räthsels. Er kennt die einzig mögliche.

„Die Lösung jener obigen Frage also," sagt er, „woher den Ideen der Stoff zu ihrer Entäußerung komme, oder, was ganz identisch ist, wie überhaupt eine Sinnenwelt möglich sei, — kann nur folgendermaßen beantwortet werden: Da die absolute wahrhaftige Welt sich durch eine stätige ungemischte Emanation in die absolute Weite immer progressiv herauswirft, so muß dagegen die Objectivirung der Ideen das Signal zu einer allgemeinen Theilung und Mischung sein." — Eine Emanation, die sich „progressiv herauswirft," kennt man wohl: alles Wachsen und die Gährung des Teiges ist eine solche Emanation. Wer aber kann eine ungemischte, eine Emanation ohne Ferment, d. h. ohne Grund, sich denken? — Doch der „absoluten wahrhaftigen Welt" wiederfährt plötzlich „allgemeine Theilung und Mischung;" sie zerfällt also in Theile, und zwar in verschiedenartige, denn es erfolgt Mischung. „Die Objectivirung giebt dazu das Signal." Wie aber die absolute Welt auf den Einfall komme, sich zu objectiviren, das erfährt man in der Abhandlung.

„Die Idee des Lebens" (so heißt es §. 1), „fällt mit der Idee des Absoluten vollkommen in Eins zusammen; es ist die Idee der absoluten Einheit des Seins und der Thätigkeit." — Eine Bedingung des Lebens, d. h. eine qualificirte Substanz, ist hiemit

allerdings ausgesprochen. Und ebenso richtig ist, was §. 4. gesagt wird: „Da nun aber das Leben in der absoluten Einheit von Thätigkeit und Sein beruht, so erhellt, daß, wenn etwas ist, dasselbe niemals ein bloßes Sein oder eine bloße Thätigkeit sein könne; daher ist auch in Allem, was ist, jene absolute Einheit das Erste und Unerläßliche, ohne welche Nichts ist, was da ist." — Es ist gewiß, daß die Substanz und ihre Qualität untrennbar sind: wer könnte wohl die braune Farbe in zwei Theile, in Braun und Farbe, oder das Licht in Licht und Leuchten zertheilen?

Aber nun tritt die Frage ein, wie die „Thätigkeit" des Absoluten — die Möglichkeit der That — zur wirklichen That wird? An dieser Frage (man nennt sie die crux philosophorum) hat bisher noch alle Philosophie, mit Ausnahme der Herbartschen, die Zähne sich zerbissen. Doch der Idealismus weicht auch die härtesten Probleme im Schmelztiegel der intellectualen Anschauung auf.

„Obgleich das Wesen des Lebens," so fährt Schelling (§. 6) fort, „darin ausgedrückt wird, daß in ihm weder ein bloßes Sein noch eine bloße Thätigkeit, sondern vielmehr beide in absoluter Einheit gesetzt sind, so folgt daraus nicht, daß nicht, unbeschadet jener Einheit und Ununterscheidbarkeit der beiden Factoren, eine Unterscheidung dritter Art gesetzt sein könne." — Kann das absolut Ununterscheidbare, können Substanz und Qualität irgendwie nicht bloß begrifflich sondern real unterschieden werden? — „Geschwindigkeit," sagt der Taschenspieler, „ist keine Hexerei;" macht man unbemerkt Sein und Thätigkeit, wie hier Schelling, zu „zwei Factoren," zu coordinirten Potenzen, so ist das Kunststück gemacht: der Knebel, den der Verstand um Sein und Thätigkeit legte, indem er beide wie Bedingung und Bedingtes subordinirte, ist gesprengt; und da gestattet dann (§. 7) „der Ausdruck: das Wesen des Lebens ist absolute Einheit der Thätigkeit und des Seins, unmittelbar auch den Ausdruck: das Leben ist Eines und das Andere" — mithin Zwei; die absolute Einheit ist geplatzt. Setzt man noch hinzu: „das Sein ist das ganze selbe Absolute, wie es die Thätigkeit ist," so hat man zwei Absolute; und „ist jedem seine entgegengesetzte Form auf absolute Weise verbunden," ist beides nur „Form," und ist das Sein der Thätigkeit, mithin die Bedingung mit dem Bedingten ebenso wie umgekehrt das Bedingte mit der Bedingung verbunden, dann ist die Wechselwirkung zweier Factoren fertig, und das Product als solches ist kein Geheimniß mehr. — Dann kann (Einl.

S. XVII) die zweigetheilte untheilbare Idee ohne alle Mühe „Objectivirung der Ideen" und mit derselben „Signal zu einer allgemeinen Theilung und Mischung werden;" und dann läßt es sich mit trockenem Munde erzählen, wie „bei der Realisirung der absoluten Idee" (bei ihrem Wirklichwerden) „Idee und Reales zwar absolut Eins sind" (die Idee ist, was sie wird), daß aber „bei der Realisirung der besondern Ideen der Urstoff der substantiellen Formen in sich selbst entzweit wird" (platzt), „und Idee und Reales gleichsam" (ja „gleichsam") „auseinander fallen, worauf das Allgemeine wenigstens dem Schein nach in lauter Besonderheiten übergeht" (die Sinnenwelt ist nur Schein!), „und der urbildlichen Welt eine gegenbildliche so innig eingemischt wird, daß auch nirgends ein Punkt aufzuzeigen ist, der nicht zu gleicher Zeit das Gepräge dieser und jener Welt an sich trüge" (d. h. man kann überall nichts sehen, hören, riechen, schmecken, fühlen, ohne es auch als Gesehenes u. s. w. zu denken.)

Als Resultat und Gewinn dieses philosophischen Galimathias erhält man dann den Aufschluß, daß „das Absolute bei diesem Allen" (beim Zerfallen und Mischen) „keine Modification erleide;" und daß „es demnach wahrhaft angesehen auch keine Seele eines einzelnen bestimmten Wesens, z. B. eines Menschen, die diesem einzig und allein angehörte, gebe, sondern nur eine allgemeine ungetheilte Seele der Menschheit, welche die repräsentative aller einzelnen sogenannten (!) Menschenseelen sei!! — So wirft die idealistische Philosophie die Unsterblichkeit und das Christenthum über den Haufen, indem sie dem Verstande — den Hals abschnürt.

Aber diese ungezügelte Denkweise hat das Denken der Zeitgenossen angefressen, und selbst Naturforscher, wie Burdach, sind davon angesteckt.

„Der Zweck," sagt er (Physiol. 2. Bd. S. 709), „ist der Gedanke der Zukunft; — und ist im Embryo das Organ früher als die Function, so ist der Gedanke der Function, d. h. die ihr entsprechende Lebensrichtung, das Früheste. Somit erkennen wir denn in der Bildung des Embryo, wie in dem Verhältnisse der Mutter zu ihm die Herrschaft des Gedankens als das Bestimmende, und das Ideelle als den Grund der beharrlichen Thätigkeit und als die Substanz des Organismus." (S. 707.)

Setzt aber der Gedanke nicht ein Denkendes, und dieses als Substanz, den Gedanken aber als dessen Accidens voraus? Ist es

nicht eine Dichtung, die der Naturforscher sich zu Schulden kommen läßt, wenn er den Gedanken personificirt und zur Substanz des Organismus — die zweckmäßige Bildung, das real gewordene Gedachte, zum zweckmäßigen Bildner und zum Denker — macht?

Auf diese wesenlose Grundlage aber baut Burdach den Begriff des Lebens. — „Das Leben überhaupt," sagt er (a. a. O. S. 714), „ist in seiner Wesenheit durchaus ideell: jede organische Bildung, die wir am Embryo vor sich gehen sehen, ist die Verwirklichung eines Gedankens, eine auf einen Zweck gerichtete Handlung; die lebendige Bildungsstufe äußert sich wie ein Denkendes, welches für bestimmte Zwecke den Verhältnissen gemäß Mannigfaltiges hervorbringt und dasselbe auf entsprechende Weise verknüpft; wie sie denn das Alterthum nicht mit Unrecht als die pflanzliche Seele bezeichnet hat. Alles Leben ist Einheit des Mannigfaltigen, sich selbst gleich Sein, Selbstbestimmung und Individualität: aber die höchste Einheit, das völlige sich selbst gleich Sein, das wahrhaft Untheilbare und Selbstbestimmende ist die Seele. — Das Wesen des Lebens besteht in beharrlicher Thätigkeit."

Darf aber das nüchterne und unbestochene Denken es sich erlauben, bei einem Zustande, bei der Thätigkeit, als Wesen stehn zu bleiben, und nicht ein Zuständiges, eine Substanz, ein Thätiges, als Wesen und Grund des Zustandes und der Thätigkeit als Folge anzuerkennen? Darf ein besonnenes und unbestochenes Denken es sich gestatten, „die lebendige Bildungsstufe wie ein Denkendes sich äußern" zu sehen, und vor dem mit logischer Nothwendigkeit hervortretenden, das Mannigfaltige, das an und für sich Getrennte (wie z. B. Auge und Ohr des Embryo und Licht und Schall, denen jene Organe entsprechen, geschieden sind), zu einer Einheit in der Wechselwirkung verbindenden Denken, nämlich vor dem freien persönlichen Weltschöpfer, das Auge fest zu verschließen; beim Gedachten, das „wie ein Denkendes sich äußert," stehn zu bleiben, und nach dem Grunde dieses Wie gar nicht zu fragen? — Aber es ist Thatsache: die ganze Schöpfung ist durchdrungen von dem Gedanken; alle organischen Formen zeugen, daß sie zuvor in einem lebendigen Geiste als Bild, als Vorbild, gestanden haben müssen, um das durch sich auf einander nicht in Beziehung Stehende in Beziehung zu setzen: und deßungeachtet erstarrt das Denken bei diesen Zeugnissen der Natur von ihrem Bildner, und sieht den concreten Bildner nicht. — Herbart bleibt hier nicht stehen; er geht

noch einen Schritt weiter. „Alle menschliche Forschung," sagt er (Lehrb. z. Psychol. S. 95), „muß in der Zurückführung der Lebenskräfte auf die Vorsehung, nach deren Zweckbegriffen sie entstanden sind, ihren Ruhepunkt anerkennen. Weiter reicht keine Metaphysik und keine Erfahrung. Aber jeder Meinung, als ob durch einen Naturproceß niedere Organismen aus roher Materie und höhere aus niederen entstanden wären, kann man eine Widerlegung entgegensetzen."

Erlaubt sich das Denken solche Freiheit des Stillstandes, so wird es auch in seiner Bewegung kein Gesetz sich auflegen lassen. Und dieser Denkfreiheit (die aber schwärmt, anstatt zu denken) bedient sich denn auch Burdach, indem er „Ursprung und Wesen des Lebens" näher zu bestimmen sucht.

„Das Weltganze," sagt er (a. a. O. S. 720), „ist der eigentliche Organismus, welches, indem es sich im Einzelnen wiederholt, organische Wesen erzeugt. — Nun aber muß das Weltganze ein Unbegrenztes und Unendliches sein, da ein Begrenztsein des Daseins durch ein Nichtsein undenkbar ist."

Welch ein monströser Gedanke: ein unbegrenzter und unendlicher Organismus, d. h. eine Bestimmtheit aller Theile zu einer Einheit, die aber nie ein Ganzes ist, und nie alle Theile hat! Aber es ist der falsche Gedanke, daß ein Ganzes durch Anderes begrenzt wird, der jenem „unbegrenzten Organismus" zu Grunde liegt. Jedes Ganze begrenzt sich selbst, und ist als Ganzes durch sich selbst, durch seinen Inhalt, begrenzt. Durch Anderes kann es nur getheilt, und nur Theile können durch Anderes begrenzt werden.*)

Was nun folgt, ist nicht minder monströs. „Gehen wir nun einen Schritt weiter," sagt Burdach (S. 722), „so erkennen wir die Idee als das Unbegrenzte, die Materie als das Begrenzte; das Unendliche muß also seinem Wesen nach ideell sein, und, da nichts außer ihm ist, so muß es durch eigene Selbstbegrenzung das Endliche, die Materie, erzeugen, und daran als ein Beharrliches offenbar werden. Auf solche Weise wirkt der Gedanke des Lebens als innerer Typus im Embryo, verkörpert sich und behauptet sich als Substanz;

*) Aus demselben falschen Grunde, daß nämlich „die Begrenzung der Welt durch den leeren Raum nichts sei," leitet auch Kant in seiner Antinomie der reinen Vernunft (s. Kritik d. r. V. 2. Aufl. S. 454 ff.) die Antithesis ab, daß „die Welt in Ansehung der Ausdehnung unendlich sei."

er ist das Beharrliche (Perennirende), d. h. fortdauernd Thätige, muß sich aber in einem Verharrlichen (Permanenten), d. h. durch bloßes Sein Bestehendem, fixiren, um in der Wirklichkeit hervorzutreten, und prägt dem Verharrlichen, der Materie, den Charakter der Beharrlichkeit auf, so daß dann das Leben zum Dasein kommt und das Dasein lebendig wird."

Ist nun wohl hiemit, wie Burdach es gewollt, Ursprung und Wesen des Lebens begreiflich gemacht? — „Das Unendliche," so hören wir, „ist ideell," — das Nicht-Endliche (wobei sich thatsächlich nichts denken läßt) soll Idee, soll Gedanke, inneres Bild, und solches, „weil außer ihm nichts ist," „seinem Wesen nach," mithin Bild und Abgebildetes zugleich sein! — Es erzeugt das Endliche, die Materie, mithin seinen absoluten Gegensatz; es macht sich also, wie bei Gabler, zu seinem Widerspruch; verwirklicht sich in seiner Unmöglichkeit! Und das durch das allereinfachste Mittel: es begrenzt sich selbst. Das thut nun zwar jedes Ganze von selbst, weil es seine Grenze hat: aber das Unendliche hat gar keine Grenze, ist gar nicht ein Ganzes und viel weniger noch ein Halbes; es ist mehr als ganz: es muß also seine Selbstbegrenzung innerhalb des Grenzenlosen setzen. Wo aber Grenze ist, da stößt Aufhören und Anfangen zusammen; dieses wird materiell entweder bezeichnet oder durch Absonderung bestimmt. Da nun aber das Unendliche nicht durch Zeichen (die überdieß nichts bewirken) sich selbst begrenzen kann, so müßte es sich in sich sondern, entzweien, gleichsam platzen und Risse bekommen; wo man dann wieder nicht sähe, wie es zu solchen Begrenzungen gelangen, und wie daraus nicht bloß Begrenztes, Endliches, sondern Materie, und nicht nur Materie schlechthin, sondern zugleich ein Typus, welcher die Materie organisirt, werden und als Substanz sich behaupten sollte; die ohnedieß sich immer von selbst behauptet, da alles Bestehende nicht vernichtet und „aus dem Dasein verdrängt werden kann." Aber so, mit Verleugnung aller Fragen nach zureichenden Gründen, gelangt man denn zu dem, was man sucht: zu dem empirischen Unterschiede des hypothetisch Nicht-Unterschiedenen; zu einem Unterschiede des Belebenden und Belebten, des Beharrlichen und Verharrlichen, des Ideellen und Materiellen; und zwar ohne ein anderes Ferment dieser Evolution ins Entgegengesetzte, als den wesenlosen, rein formalen und überdieß schlechthin undenkbaren Act — der Selbstbegrenzung! Als Zugabe zu solcher Denk-Evolution, oder vielmehr Denk-Revolution, erhält man

dann aber noch ein „durch bloßes Sein bestehendes Verharrliches," welches auf das Beharrliche hinweiset, daß es **nicht** durch bloßes Sein, nicht als ein durch die bloße Existenz Forteristirendes eristire!

Ist es möglich gewesen, wo das Denken solche krummen Wege eingeschlagen, auf den Grund des Lebendigen zu gelangen und den Begriff des Lebens zu erfassen? Ist es möglich gewesen, des Gefühls der innern Haltlosigkeit solcher Dialektik sich zu erwehren; und hat man an ihr sich genügen lassen können, ohne innere Gleichgültigkeit gegen Wahrheit und Irrthum? — Auf dieser Stufe aber stehen die im Denken gewiegtesten Zeitgenossen, die Koryphäen der Nation, — der Geist der Zeit in seiner Entwickelung!

Doch mitten im Gewirr der Begriffe, die keine Spur des consequenten, streng begründeten Denkens verrathen, tauchen hin und wieder Anschauungen und Ahnungen auf, die wie Wetterleuchten ins Dunkel hineinscheinen. So z. B. bei **Burdach**, wenn er (S. 723) also fortfährt:

„Das Leben ist also das Unendliche im Endlichen, das Ganze im Einzelnen, das Einige im Mannigfaltigen. Das Einigsein mit sich selbst, das freie Aufgehn des Einzelnen in einem Ganzen, das Aufschwingen des Begrenzten zu einem Unbegrenzten ist in der höheren Bedeutung Liebe; und wenn wir das Leben in seinem Ursprunge wie in seiner höchsten Entwickelung als ein Geistiges erkennen, so dürfen wir auch nicht anstehen, sein Wesen in der **Liebe** zu finden."

Das Leben aufzufassen als Liebe und beide unter Einen Begriff zu stellen, dürfte so leicht keinen Widerspruch finden. Wo irgend nur **Leben** sich regt, da dankt es seinen Ursprung einer innigen Verschmelzung und sucht das Gleichartige, um mit demselben zu verschmelzen; von der Pflanze herab, die im Thau sich erfrischt, bis zur Einheit der Geister hinauf, denen die Wahrheit, denen Gott ihr gemeinsames Band ist, drängt sich alles Leben der **Wechselwirkung**, der Einheit des Zwiefachen, der **Liebe**, entgegen; alles Leben wird durch Liebe erfrischt und Sehnsucht nach Liebe ist nur Vergeistigung des Hungers und Durstes. „Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott," spricht David (Ps. 42, 3).

Kann aber wohl das Wesen der Liebe als „ein Aufschwingen des Begrenzten zu einem Unbegrenzten," und sein Grund als materielle Verendlichung des Unendlichen erklärt werden? Fühlt sich also Leben und Liebe? Will Liebe etwa im Unendlichen, im Unbestimmten und Unklaren verschwimmen und gestaltlos werden? Alle Wech-

selwirkung ist gegenseitige Hemmung, Beschränkung, und aus dem gemeinschaftlichen Opfer individueller Freiheit erblüht eine höhere Freiheit, ein Doppelleben. Auch kann der Grund der Liebe und des Lebens unmöglich ein bloß formaler sein: wenn der Wassertropfen mit dem Meere sich vereiniget, entsteht nichts, geschweige denn ein neues Leben. Leben und Liebe müssen einen kernigern Urgrund haben als die Selbstbegrenzung des Unendlichen. Treffend bemerkt Burdach (Physiol. 1. Bd. S. 592): „Den Liebenden durchbebt bei Berührung der Geliebten ein elektrischer Schlag und im Wechselblicke spricht sich eine elektrische Wechselwirkung aus.“ Hier ist keine Selbstbegrenzung eines Unendlichen: zwei Elektrizitäten (fälschlich als positive und negative bezeichnet) — ein Gegensatz des Gleichartigen — wirken hier zusammen, wecken die schlafenden Kräfte, das verborgene Leben, auf, und erheben es ins Selbstgefühl und ins Bewußtsein.

Das Leben in seiner Vereinzelung, als ein still verborgenes (latentes) muß vom Leben als einem Auswirkenden, Sprießenden und Sprossenden, unterschieden werden. Nur letzteres wird gewöhnlich Leben genannt. Es kann in seiner Grundlage unmöglich einfach sein.

Auch Krug, obschon er (s. Lexikon im Artikel Leben) zugesteht, daß „das eigentliche Princip des Lebens in der Natur uns völlig unbekannt sei,“ will doch das Leben, „wie es uns erscheine, als ein Product zweier Factoren betrachten, der Erregbarkeit (des Vermögens, zu irgend einer Art von Thätigkeit bestimmt zu werden) und des Reizes (der dazu bestimmenden Potenz, die also die Erregbarkeit zur wirklichen Erregung als einer wahrnehmbaren Lebensäußerung erhebt).“ „Ein Einzelding“ sagt er, „lebt demnach, so lange diese beiden Factoren in ihm auf eine seiner Natur gemäße Weise zusammenwirken.“ —

Genauer aber bestimmt Herbart den Begriff des Lebens. „Lebenskräfte“, sagt er (Lehrb. z. Psychol. S. 94), „sind nichts Ursprüngliches, und es giebt nichts ihnen Aehnliches in dem Was der Wesen. Nur ein System von Selbsterhaltungen in Einem und demselben Wesen vermag sie zu erzeugen; und sie sind anzusehn als die innere Bildung der einfachen Wesen. Gewöhnlich entstehen sie in den Elementen organischer Körper, deren Einrichtung zur Hervorrufung der Systeme von Selbsterhaltungen in den einzelnen Elementen geschickt ist. Dieß zeigt sich in der Assimilation der Nahrungsmittel. — Einmal erworben, bleibt einem jeden Elemente seine Lebenskraft; auch wenn es sich trennt von dem organischen Körper,

dem es angehörte. — Es giebt keine Real-Definition des Lebens, außer mit Hülfe der Psychologie. Der faßlichste empirische Charakter ist wohl immer die Assimilation."

Um aber das Leben nach seiner psychologisch zu verdeutlichenden Grundlage aufzufassen, genügt es, an einige wenige psychologische Sätze Herbarts zu erinnern.

„Vorstellungen," sagt er, „werden Kräfte, indem sie einander widerstehen. Dieses geschieht, wenn ihrer mehrere entgegengesetzte zusammentreffen. Das Vorstellen muß nachgeben, ohne vernichtet zu werden; d. h. das wirkliche Vorstellen verwandelt sich in ein Streben, vorzustellen. — Vorstellungen sind im Gleichgewichte, wenn der nothwendigen Hemmung unter ihnen gerade Genüge geschehen ist. — Der sehr leicht begreifliche metaphysische Grund, weßwegen entgegengesetzte Vorstellungen einander widerstehen, ist die Einheit der Seele, deren Selbsterhaltungen sie sind. Eben dieser Grund erklärt ohne Mühe die Verbindung unserer Vorstellungen. Sie verknüpfen sich im Bewußtsein auf zweierlei Weise: erstlich compliciren sich die nicht-entgegengesetzten (wie z. B. Ton und Farbe), so weit sie ungehemmt zusammentreffen; zweitens verschmelzen die entgegengesetzten (Farbe und Farbe, Ton und Ton, wenn sie verschieden sind), so weit sie im Zusammentreffen weder von zufälliger fremder, noch von der unvermeidlichen gegenseitigen Hemmung leiden." (Lehrb. z. Psychol. §§. 124. 125. 127. 136.)

An diese Sätze lehnt sich an, was Herbart (s. oben S. 158) von den „Beziehungen zwischen Psychologie und Staatswissenschaft" sagt. —

„Von jedem System von Kräften" — so heißt es dort — „es sei, welches es wolle, gilt zuerst, daß es zum Gleichgewicht strebe: so ist es in der Seele, so ist es im Staate. Allein die geistigen Kräfte erreichen ihren Gleichgewichtspunkt niemals vollkommen, und sie sind auch dann, wenn sie demselben schon nahe stehn, äußerst leicht ihm wieder zu entführen." — In ein solches Gleichgewicht aber treten die Kräfte durch „Hemmung des Entgegengesetzten und Verbindung dessen, was sich nicht hemmt. Aus diesen beiden Anfängen entwickelt sich das geistige Leben; und eben darum erblickt man sie wieder in der Gesellschaft."

Hier haben wir nun eine klare und feste, empirisch und wissenschaftlich gesicherte Grundlage, von welcher die Untersuchung des Problems der Todesstrafe ausgehen und ohne Unterbrechung zu Ende geführt werden kann.

Wo ein Leben ist — gleichviel, ob ein einzelnes, oder ein Gesammtleben — dort befindet sich ein auf die Vereinigung verschiedener Substanzen gebautes System von Kräften, welches in steter Bewegung unaufhörlich nach dem Gleichgewichte strebt, ohne doch jemals vollkommen es zu erreichen, und welches überdieß das erreichte gar leicht wieder verliert. Was aber die Störung des Gleichgewichts bewirkt, sind, wie sich von selbst versteht, Kraftäußerungen, die nicht zum Systeme gehören und ihm fremd sind; im geistigen Leben sind dieß namentlich die Affecte, welche im Gefolge mannigfaltiger Gemüthszustände in uns zum Vorschein kommen. „Diese sind," wie Herbart (a. a. O.) sagt, „sammt und sonders nichts Anderes, als verschiedene Modificationen der Abweichung unserer vorhandenen Vorstellungen vom Gleichgewichte; und ein stürmisches Meer, dessen Wogen sich bald über den Spiegel desselben Gewässers, wenn es ruhig ist, erheben, bald unter diese Fläche hinabsinken, — ist daher das wahre und treffende Bild eines dem Wechsel der Affecten unterworfenen Gemüths, und ebenso eines, auf Grund des Tumults der Leidenschaften, die in den Gemüthern gähren, dem Wechsel der Factionen unterworfenen öffentlichen Lebens."

Diesem Tumult und Wechsel vorzubeugen, welcher die organische Entfaltung der Kräfte stört und die wesentliche Freiheit, die eben in nichts Anderm als in dieser organischen nach Maßgabe der verschiedenen Substanzen sich ordnenden Entfaltung besteht, beeinträchtiget — diesen Störungen und Beeinträchtigungen vorzubeugen und den gestörten Frieden wiederherzustellen, constituirt sich die Gesellschaft zum Staate, indem sie das Schiedsrichter-Amt des Einen oder Mehrerer anerkennt und gemeinsam den Widerstrebenden widerstrebt.

Recht und Pflicht unter der Obhut der Drohung und Strafe ist die Demarcations-Linie, welche der Staat zwischen den Gemüthern befestiget, um beim Geschäft der Theilung und des Austausches des Besitzes dem Einbruch und der Störung der Affecte vorzubeugen. Das allgemeine Lebensgesetz des Gleichgewichts ist auch hier die Norm; der Werth der ausgetauschten Güter muß sich gleich sein. Die Ungleichheit des Besitzes aber, der Unterschied Reicher und Armer ist theils um der Sünde der Menschen willen, theils wegen des verschiedenen Maßes der Kräfte und der Abhängigkeit des Erwerbs vom Geschick ein schlechthin unvermeidliches Uebel, aber zugleich ein Uebel, welches dem Schaden des Rechts und der Pflicht entgegenwirkt. „Reiche und Arme," sagt Salomo (Spr. 22, 2), „müssen unter

einander sein; der Herr hat sie alle gemacht; Arme und Reiche begegnen einander, aber beider Augen erleuchtet der Herr" (Cap. 29, 13).

Recht und Pflicht isoliren die Gemüther, scheiden Menschen als Menschen; im Mißtrauen wurzelnd, in der Voraussetzung des bösen Willens, erhalten sie die Menschen einander fremd; Einer gebraucht den Andern nur als Mittel zu seinen Zwecken, nur als Waare, und läßt sich als Mittel gebrauchen, insofern des Andern Zweck ihm als Mittel dient; ihre gemeinschaftliche Freiheit aber ist eine absolut negative: wer alle Schulden bezahlt und von Ansprüchen sich frei gemacht hat — wer so steht, daß er Jedermann den Rücken kehren und Keinem Rede stehen darf — der ist im Staate ein Freier. Der Staat in seiner wesentlichen Wirksamkeit erstarrt die Gemüther, vertrocknet die Seelen und verdirbt die Freiheit, indem er die bloße Schale derselben zum Wesen macht.

Aber die staatliche Demarcations-Linie wird vielfältig durchbrochen und überschritten. Die Affecten schlummern nicht. Liebe und Haß, Großmuth und Habsucht, stören vielfältig das Gleichgewicht der Kräfte und des Besitzes. Liebe und Großmuth dienen frei und jenseits des bürgerlichen Rechts dem Zwecke Anderer, geben sich hin als Mittel und leisten ohne Vergelt; Haß und Habsucht gebrauchen die Andern als Mittel zu ihren Zwecken ohne Vergelt zu leisten. In beiden Fällen ist das Gleichgewicht der Kräfte — das Gesetz des Lebens — gestört; in beiden Fällen fordert das Lebensgesetz Ausgleichung — Wiederherstellung des Gleichgewichts. Die Störung durch Liebe und Großmuth ruft Dank und Dankbarkeit, die Störung durch Haß und Habsucht die Rache als Ausgleichung hervor: Dank und Rache sind zwei in ihrer Grundlage gleich wesentliche und gleich nothwendige Aeußerungen des allgemeinen Lebensgesetzes; und die Rache ist an und für sich nicht minder heilig und gut als die Dankbarkeit; Rachgier und Rachsucht sind freilich ebenso schlecht als Freßgier und Trunksucht, aber Rache an und für sich ist ebenso wenig böse als Hunger und Durst: jene wie diese sind das naturnothwendige Streben der Wiederherstellung des in seinem Gleichgewichte gestörten Lebensgefühles. — Und dieß ist es, was klar und bestimmt ins Bewußtsein gezogen werden muß.

Wie aber kommt es wohl, daß beide — die Uebelthat nicht nur, sondern auch die Wohlthat — Verletzendes sind; welches namentlich in Betreff der Wohlthat die Stolzen zu empfinden pflegen? — Unfehlbar liegt der Grund darin, weil beide das Gleichgewicht

stören; beide, der Wohlthäter wie der Uebelthäter, treten mit einer Lebensübermacht einem andern Leben entgegen; und diese Uebermacht drückt und mißfällt. Indem aber der durch Wohlthat Beleidigte durch Wohlthat, der durch Uebelthat Verletzte durch Uebelthat sich rächt — Störung durch Störung ausgleicht — erhebt sich das gedrückte Lebensgefühl und tritt wieder auf seine vorige Höhe; mit der Rache wie mit dem Dank wird das Gefühl der Verletzung ausgelöscht.

Vermittler dieser Ausgleichung ist aber allein das Wissen. Das Wissen von der entsprechenden Rückwirkung auf den Wohlthäter wie auf den Uebelthäter bewirkt die Befriedigung, die Aufhebung der Störung, die Versöhnung und Wiederherstellung des durch Affecte des Wohlwollens oder Uebelwollens entstandenen Mißverhältnisses. Das gemeinschaftliche Wissen durchdringt unter Vermittelung der Sprache als gemeinsames Leben und als Lebensband die bürgerliche Gesellschaft.

Das Wissen der Gesellschaft, die innern Zustände derselben zu reguliren, — darauf allein kommt es beim Staate, wie bei jedem organischen Gebilde an. Wo eine Ausgleichung bewirkt werden soll, da müssen die innern Werthe einander gleich sein, welches selbst bei großer äußerer Ungleichheit stattfinden kann. Ein sehr ansehnliches Geschenk z. B. kann durch ein herzliches Wort des Dankes vollkommen aufgewogen werden, wenn das Wohlwollen des Empfängers dem des Gebers gleich kommt. — Die Talion — Vergeltung des Gleichen mit Gleichem — ist allgemeines Lebensgesetz; aber nicht eine äußere: nicht die äußern Werthe gleichen sich aus, sondern nur die innern im Bewußtsein der Menschen.

Was jedoch die Vermittelung oder die Art und Weise der Ausgleichung der Störungen anbetrifft, so erfordert die Uebelthat eine ganz andere als die Wohlthat. — Die Wohlthat hat den Zweck, ein anderes Leben zu erfrischen, zu stärken, zu erheben: der Empfänger der Wohlthat ist unter allen Umständen sich selbst genug, das Werk der Ausgleichung zu vollziehen; er weiß, was und wie viel er zu danken hat, und kann es leisten. — Anders bei dem, dem ein Uebel zugefügt wird. Die Uebelthat hat den Zweck, ein anderes Leben zu schwächen, zu unterdrücken, zu vernichten; ihm wird die volle Macht entzogen, und es bedarf daher der Hülfe, um Rache zu üben: einmal, weil es geschwächt ist, und dann auch, weil die sündhafte Natur des Menschen im Kampfe gegen Beleidigungen ihn blind macht in Betreff des richtigen Maßes der Rache. Zu beidem —

ebensowohl zur Bestimmung des Maßes als zur Ausführung der Rache — zeigt sich das Bedürfniß der Unterstützung durch Andere. Wo die Parteien den Streit nicht beilegen, da bedarf es eines Obmannes mit einer Gewalt, welche die Parteien als absolut anerkennen. — Und dieß Geschäft übernimmt der Staat: das streitige Recht bestimmt er, das verletzte rächt er.

Wer aber weiß wohl den unaussprechlichen Segen einer gerechten, streng abgemessenen Rache zu würdigen? — Wer ahnet es auch nur, daß jegliches Wort und jegliche That nicht nur aus dem Herzen kommt, sondern auch zum Herzen wieder zurückkehrt und hier ein neues Element zur Gestaltung des innern Wesens hinzuträgt, welches — wie davon das Gedächtniß ein deutlicher, wenn auch nur schwacher Zeuge ist — in der Seele mit viel festerm Kitt sich an- und einkittet, als es in der Materie möglich ist? — Wer glaubt wohl der Wissenschaft, wenn sie in Herbarts Worten versichert: „Einmal erworben, bleibt einem jeden Elemente seine Lebenskraft (seine innere Bildung), auch wenn es sich trennt von dem organischen Körper, dem es angehörte"?

Das gesprochene Wort, die verübte That sind nicht ungeschehen zu machen; und ihre nächste unmittelbare Folge — ihr Gepräge in der Seele — ist nicht auszulöschen. Zwar aus der Erinnerung (die man fälschlich mit dem Gedächtniß verwechselt) schwinden Worte wie Thaten und sinken unter der Masse der obenauf liegenden Gedanken oft so tief unter, daß es scheint, als wären sie für immer begraben; wer erinnert sich wohl, was er vor etwa zehn Jahren in der Leichtfertigkeit geredet und gethan hat? Aber was auch tief vergraben ist, ist darum nicht todt; es lebt. „Das wirkliche Vorstellen," sagt Herbart (a. a. O. §. 125), „verwandelt sich, wenn es durch andere Vorstellungen verdrängt wird, in ein Streben vorzustellen;" Alles, was in unsere Seele niedergelegt ist, drängt sich unbewußt der Entfaltung, dem Hervortreten ins Bewußtsein entgegen; und wenn einst die Hemmnisse fallen, welche jetzt nur einen geringen Theil des Innern ans Licht (ins Bewußtsein) treten lassen, dann wird das gesammte Innere der Seele hervorbrechen, wie die Blüte aus der Knospe*). Daß aber das im Innern Verborgene nicht schläft, da-

*) Wie wäre es wohl denkbar, daß die Menschen „Rechenschaft geben müßam jüngsten Gericht von einem jeglichen unnützen Wort, das sie geredet haben" (Matth. 12, 36), wenn sie nicht genöthiget wären, die gerichteten Worte als die ihrigen anzuerkennen; und wie könnten sie sie anerkennen, wenn sie nicht in ihnen — in ihrem Gedächtniß hafteten?

von zeuget der Zustand Derjenigen, die „Brandmal in ihrem Gewissen" haben (1. Tim. 4, 2) und daher, wenn auch oft in lärmender Lustigkeit sich berauschen, so doch nie in stille Heiterkeit sich versenken können. Das innere Gericht schläft nicht; mag auch die Stimme des Gewissens betäubt werden: der richtende Geist neben der befleckten Seele grollt tief innerlich fort, und droht hervorzubrechen und laut zu werden; was auch zu seiner Zeit unvermeidlich sein wird.

Die innere Bildung der Seele bleibt, auch wenn sie von ihrem Körper sich trennt; und ist sie mit Schuld belastet, so kann solche weder verjähren noch erlöschen. —

Diese Behauptung ist nicht eine gewagte und anmaßliche: sie beruht auf vollgültigen und unwidersprechlichen Gründen. Ist sie Wahrheit — und das ist sie — so ist sie allerdings eine furchtbare, eine Mark und Bein durchbebende, und dürfte jetzt kaum ein Ohr finden. Das aber macht sie nicht zur Unwahrheit. Alles Zweifeln, daß ein Mensch „Schaden nehmen könne an seiner Seele" (Matth. 16, 26), alle Tröstungen, daß Gott es nicht so böse machen und den Menschen entgelten lassen werde, was er hier aus „Irrthum" (eine andere Sünde als „Irrthum" kennt man nicht) verfehlt habe, — alles dieses Zweifeln und Trösten verändern die Seele nicht, schütteln die Eindrücke, die sie im Leben empfangen, nicht aus ihr hinaus, geben ihr keine andere Gestalt, bestechen das Urtheil des eigenen Geistes nicht für immer, und machen auch keinen andern Gott, der etwa die naturnothwendigen Folgen der innern Zustände aufhöbe und Diejenigen die Frucht des Geistes erndten ließe, welche, wie die die Schrift sagt, auf das Fleisch gesäet haben (Gal. 6, 8). — In diesem Leben wenigstens mangelt jede Erfahrung, daß der Blick eines Verschmitzten offen, ehrlich und treu, der eines Leichtfertigen fest und besonnen, der eines Trunkenboldes hell und sanft würde: wer könnte es denn wohl verbürgen, daß eine Metamorphose, wie sie hier im Leben ohne tief eindringende Reue nie erfolgt, in einer andern Welt sich ereignen, und dort der Blick — aus diesem aber spricht die Seele — einen ganz entgegengesetzten Charakter annehmen, oder derselbe von Gott ihm auf- und eingeprägt werden werde? — Die Seele, die wir hier haben, geht dort hinüber, und die Bedingungen, die hier gelten, gelten auch dort. War hier etwa der jetzige materielle Leib eine der Bedingungen der Seelenbildung, so fehlt derselbe dort und das Bedingte wird — unmöglich. Nüchterne Psychologie und Physiologie „zeigt das Leben des Menschen als ein

tiefernstes Ding, als die unwiderrufliche Entscheidung für eine ewige Zukunft" (s. oben S. 122).

Aber es giebt ein Auskunftsmittel, das unauslöschliche Schuldbewußtsein — zwar nicht zu tilgen — wohl aber seinen Stachel zu brechen und neben dem Schuldbewußtsein die Unschuld und Reinheit der Seele wieder herzustellen; es giebt eine Versöhnung des Zwiespaltes im Menschen, eine Versöhnung seines Geistes mit seiner Seele. Und diese ist der Schmerz als Strafe.

Der innere empfindliche Reiz der Haut — das Jucken — wird durch einen äußern Reiz — durch Kratzen — aufgehoben: gleiche Wirkungen, die in entgegengesetzter Richtung auf einander treffen, haben einander auf; sie hemmen einander und beide Verletzungen erzeugen ein Wohlgefühl. — In diesem Kanon der Homöopathie liegt das Wesen und die Bedeutung der Strafe aufgeschlossen. — Der Schmerz, indem er das Lebensgefühl des Leidenden hemmt, unterdrückt, preßt, heilt er die Wunde, die der Verbrecher sich und der Gesellschaft schlug; er heilt sie im Verbrecher möglicher Weise, in der Gesellschaft thatsächlich.

Nur von dieser Heilung, von der Heilung der Wunde, welche der Verbrecher dem gesellschaftlichen Verhältniß geschlagen, kann hier die Rede sein. Der Riß, den das Vergehen gegen das göttliche Gesetz in das Verhältniß des Menschen zu seinem Schöpfer macht, und dessen Versöhnung den ewigen Tod, oder vielmehr die ewige Lösung dieses Verhältnisses als angemessene Sühne erfordern würde, hat seine eigenthümliche Heilung im Vorgange am Kreuze Christi, in den „Leiden, die in Christo sind," und in einem Geheimnisse gefunden, „welches auch die Engel gelüstet hat zu schauen" (1. Petri 1, 11. 12), das aber keinesweges durch die anselmische Erlösungstheorie aufgeschlossen, vielmehr völlig entstellt wird (s. oben S. 78, Note).

Um aber die bürgerliche Strafe als Heilungsmittel des bürgerlichen Vergehens oder des Verbrechens erkennen zu können, muß man sich besinnen, daß der Mensch nicht etwa nur verpflichtet ist, als Glied der Gesellschaft sich zu betrachten und zu betragen, sondern, daß er Glied der Gesellschaft ist; mit Leib, Seele und Geist, mit Allem, was er ist und hat, ist er aus der Gesellschaft herausgewachsen und wurzelt in derselben. Insofern nun zwar der dem einzelnen Menschen zugefallene Antheil am allgemeinen Dasein seine Existenz auf ewig sichert, kann er sich selbst nicht verlieren, aber er kann Andere, er kann seine Nebenmenschen, und mit diesen die Be-

dingung des organischen Lebensgefühls, die einzige Bedingung aller Seligkeit, verlieren. Die ewige Seligkeit ist nicht unmittelbar ein Verhältniß zu Gott, sondern ein Verhältniß zu Menschen unter Gott, es ist ein Reich Gottes.

Jeder Eigenwille ist daher ein Wurmstich, den der Mensch in sein organisches Dasein macht. Daher sind alle Launenhaften, Eigenwilligen, verdrießlich, mißvergnügt. — Wo der Wille sich isolirt, da sperrt er dem menschlichen Wesen die Lebensluft ab. — Alle heitern Naturen dagegen schließen sich an Andre an, ordnen ihren Willen Andern unter, machen mit Andern gemeinschaftliche Sache; Gemeinschaft ist Bedingung des organischen, dem Wesen des Menschen angemessenen Lebensgefühls; Unterordnung ist Bedingung wesenhafter Freiheit. Daß die heitern, „lockern" Naturen dabei oft fehlgreifen, — improvisirte Organismen, lustige Gesellschaften, Räuberbanden u. dgl., die nichts anderes als Isolirungen, Launen und Eigenwille in größerm Maße, mithin mehr oder minder bedeutende Brüche und Risse in den Gesammtorganismus sind, für solche hinnehmen, in welchen ihr Leben aufgehen könnte — solche Irrthümer sind eine Sache für sich und ändern das Grundgesetz der menschlichen Natur nicht. Es giebt auch krankhafte Organisationen, Auswüchse, die gewachsen, die organisch sind, aber dem Gesammtorganismus widersprechen und ihn entweder zerstören oder von ihm ausgesondert werden müssen. Aber der Organismus selbst besteht nur durch ein einiges allgemeines Gesetz, welches alle Glieder durchdringt und mittelst der Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze, des Einen unter Alle, dem Einen nach Maßgabe der Empfänglichkeit desselben Alles mittheilt.

Im Staate ist es der gemeinsame Wille, wie er im Gesetz und in der Sitte ausgesprochen lebt, welcher die organische Kraft desselben bildet; jeder Einzelwille oder jeder Wille improvisirter Gesammtheiten, der durch die That offenbar wird und ins Bewußtsein der Gesellschaft, des Gesammtorganismus, tritt, bewirkt eine Spaltung zwischen diesem gemeinsamen und dem Bewußtsein des Thäters, im Thäter aber einen Widerspruch zwischen dem Urtheile des Geistes, der seiner Natur und seinem Wesen nach begriffsfähig (sprachfähig) ist, und demnach das Gesetz des Allgemeinen in sich trägt (Geist ist aus Gott), mit der Seele und den durch sie bestimmten Vorstellungen, die sich als feindliche Elemente, als Ueberreize, im Organismus constituirt haben. Jedes Verbrechen ist gleichsam ein Jucken im Organismus

der Gesellschaft, entsprungen aus der Uebermacht der Seele des Verbrechers über den Geist. Hier muß der Organismus sich kratzen, um das Jucken zu vertreiben.*) Er muß dem Geiste seine vom Schöpfer (der Haupt und Gehirn über den Leib gestellt hat) geordnete Herrschaft über die Seele, des Begriffes und des Urtheils über Vorstellung und Begierde, des Allgemeinen über das Besondere, des Cerebralsystems über Blut und Ganglien, des lichten Reiches der Freiheit und des Wachens über das Reich der Träume und des blinden Schicksals, — er muß, der Staat, dem persönlichen Gott und Herrn der Natur seine Herrschaft wieder verschaffen über die gegen ihn sich empörende Natur; — er muß es, doch nicht als Kirche, nicht im Namen des göttlichen Gesetzes, sondern im Namen des menschlichen Gesetzes, dessen Schutzherr Gott ist.

Und wie das? — Wäre der Staat und der einzelne Mensch ein Mechanismus, so würde es vollkommen genügen, die Verletzung unmittelbar herzustellen. Der Dieb müßte das Gestohlene herausgeben und bewacht werden, daß er nicht wieder stöhle, und der Mörder ebenso: das geraubte Leben wäre freilich unersetzlich, das müßte als unvermeidlicher Verlust verschmerzt werden; aber Bewachung des Mörders würde genügen, das Bedürfniß eines mechanischen, durch starre Potenzen geordneten Gesammtwesens zu befriedigen. Aber der einzelne Mensch wie die Gesellchaft sind Organismen, sind Lebensäußerungen, deren Grundlagen Substanzen sind, welche an und für sich ein latentes Leben haben und in ihrem Zusammen Kraft und wirksam geworden. Wo Theile des Organismus aus ihrer Ordnung treten, da wächst die falsche Richtung mit hinein, und es wird nothwendig, eine entgegengesetzte falsche Richtung hineinwachsen zu lassen, um durch den Gegensatz zweier falschen Richtungen, die aber eben darum quantitativ vollkommen gleich sein („im Stande des Jüngleins an der Wage der Gerechtigkeit" sich befinden) müssen, das gerechte, das organische Verhältniß wiederherzustellen. — Dieses Amt der Wiederherstellung übernimmt der Staat. Dem Verbrecher kann er es nicht überlassen, denn der Geist (die Vernunft) in ihm, der es allerdings vermöchte, sich selbst die Strafe aufzulegen, ist ohnmächtig geworden. Aber auch dem unmittelbar

*) Das Bild ist unedel und kann daher leicht mißfallen. Aber die höhere Rücksicht der Verständlichkeit bei einem so überaus wichtigen Punkte des menschlichen Daseins gebot, das ästhetische Gesetz hier unbeachtet zu lassen.

Verletzten kann der Staat die Rache nicht anheimstellen, da dieser ein falsches Maß, das Maß seiner individuellen Beschädigung, anlegen würde. Der Organismus und nicht blos das einzelne Glied ist verletzt, der Organismus allein kann recht richten; der einzelne Verletzte ist nur der Ansatzpunkt der Gesammtverletzung.

In Betreff der Qualität sind jedoch Verbrechen und Strafe nicht gleich. Die falsche Richtung, aus welcher das Verbrechen als That hervorgeht, ist nicht Schmerz sondern Lust. Der an und für sich guten aber relativ (als verletzend) bösen Lust (Lust ist Leben und Leben ist gut) wird als Strafe ein gleiches Quantum des an und für sich bösen aber relativ (als heilend) guten Schmerzes (Schmerz ist Tod und Tod ist böse) entgegengestellt; die ungeordnete, ausschweifende und darum Andere verletzende Lebenskraft wird durch die geordnet zurückwirkende Todeskraft um so viel unter ihr Niveau gedrückt, als sie über dasselbe sich erhoben hatte. Das Quantum der Ueberhebung der Lust wird durch dasselbe Quantum der Unterdrückung zwar nicht ausgelöscht, aber in seiner Wirkung aufgehoben: beide, Lust und Schmerz (Verbrechen und Strafe) bleiben, auch wenn das Gefühl derselben längst erloschen ist, dennoch im Zustande der Seele als innere Bildungen zurück und beisammen: die Schuld ist da, aber auch die Strafe ist da; beide, Schuld und Strafe in ihrem Gegensatze, in ihrer gegenseitigen Hemmung und Verschmelzung auf Grund ihrer Gleichartigkeit als Gefühle — sind nicht mehr feindliche sondern versöhnte Potenzen; aber deßungeachtet immer noch Potenzen, die in der Wechselwirkung aus feindlichen in freundliche verwandelt worden. Die Erinnerung an die versöhnte Schuld ist nicht mehr Schmerz, nicht mehr Demüthigung, sondern — stille Freude eines Geretteten.

Diese Freude wird freilich zunächst nur den Verletzten, dem unmittelbar Beleidigten und der Gesellschaft, die vom Verbrechen Kunde erhalten, zu Theil; ihr unterdrücktes Lebensgefühl hebt sich durch Bestrafung des Verbrechers. Dieser dagegen nimmt an dieser Freude nicht jedes Mal sogleich Antheil. So lange noch der richtende Geist in ihm schläft, oder vielmehr unter der Uebermacht der Begierden nicht auf und bei ihrem Tumulte nicht Gehör finden kann, ist er, der Verbrecher, dem Thiere gleich, welches nur Wollust sucht; in dem Moment aber, daß der Sturm der Leidenschaften schweigt (entweder ohne Nahrung gelassen wird, oder aus anderer Ursache, die man gewöhnlich als einen Schlag ans Gewissen bezeichnet, verstummt) und

das Gewissen zum Worte kommt, sei es früher oder später, wird ihm die erlittene Strafe Balsam und Trost und die noch nicht erlittene ein tiefes dringendes Bedürfniß: die Wunden, welche das Gewissen schlägt, brennen tief; wohl dem, der beizeiten um ihre Heilung sich bemüht. (Vergl. Luc. 16, 23—26.)

So kann denn streng wissenschaftlich kein Zweifel mehr obwalten, daß die Talion oder, nach dem bildlichen Ausdrucke der Bibel: „Aug' um Auge, Zahn um Zahn", das allgemeine Grundgesetz der Strafbestimmung sein muß. Die Natur des menschlichen Wesens, welches unabänderlichen Gesetzen unterworfen ist — welches als Seele und Geist, als physisch-psychisches Wesen von physiologischen Gesetzen schlechthin bedingt wird, und als pneumatisches im Bewußtsein seiner höhern Bestimmung lebt, und daher ein sich selbst nothwendig richtendes ist — diese Natur des menschlichen Wesens fordert ebenso unabweisbar wie der Hunger die Speise, wie der Durst den Trank, die Züchtigung der Ueppigkeit, fordert für die krankhafte Lust den heilenden Schmerz.

Aber nicht jeder Schmerz ist zugleich ein gründlich heilender, sondern nur ein solcher, der mit der Lust, die verbüßt werden soll, im specifischen Gegensatze steht. Geldbußen sind auch dem Reichen nicht angenehm; aber selten sind sie angemessene Strafe. Darum ist es unzweckmäßig, gewisse Strafen überhaupt abzuschaffen. Die Mannigfaltigkeit der Verbrechen macht eine Mannigfaltigkeit der Strafen durchaus nothwendig; und kein Staat sollte sich die Hände binden, jederzeit in einer reichen Mannigfaltigkeit der Strafen die zweckmäßigste Wahl treffen zu können. — Wenn z. B. böswillige Ehrenkränkungen ohne Zweifel am angemessensten durch Demüthigungen des Kränkenden bestraft werden, sollten dann Schlägereien nicht am füglichsten durch Schläge, überhaupt körperliche Verletzungen durch körperliche Züchtigungen zu bestrafen sein? — Man will, sagt man, das Ehrgefühl nicht kränken. Wenn aber der Verletzende Ehrgefühl hat, so kränkte er es im Verletzten, und die Talion fordert, daß sein Ehrgefühl verletzt werde; hat er dagegen kein Ehrgefühl, so kann auch die Körperstrafe es nicht verletzen. Abschaffung der Körperstrafe macht das Fleisch üppig und die Fleischlichen werden frech.

Nach dem Gesetz der Talion ist die Todesstrafe schlechthin unerläßlich: wo Aug' um Auge, Zahn um Zahn gefordert wird, da muß auch Seele um Seele, Blut um Blut gefordert werden. Alle Gesetze des Denkens, alle Ordnung des Grundes und der Folge, alles

Bewußtsein menschenwürdiger Selbstbestimmung hieße es verachten und vernichten, wenn man einen Schritt vor der äußersten Grenze der Talion stehen bleiben, alle übrigen Vergehen gerecht bestrafen, nur das höchste nicht mit der höchsten Strafe belegen wollte. — So scheint es.

Und doch: Consequenz und Analogie allein sind niemals volle Bürgschaft für die Wahrheit. Wo verschiedene Fälle beurtheilt werden, da fordert zwar das Gleiche in beiden gleiche Beurtheilung; wie aber das Ungleiche das Urtheil modificire, kann nur durch strenge Prüfung der Beschaffenheit des Ungleichen ermittelt werden. Ein Beispiel wird dieß erläutern.

Wenn der Diebstahl mittelst des Einbruches mit längerm und härterm Gefängniß bestraft wird als Diebstahl mittelst des Einschleichens, so entspricht der höhere Grad der Strafe vollkommen dem höhern Grade des gegen das Gesetz sich auflehnenden Willens; der Einbruch ist ein frecherer Empörungsact als das Einschleichen. Wenn dagegen Conspiration gegen den Staat mit vieljähriger vielleicht lebenslänglicher Einsperrung, offene Empörung aber mit dem Tode bestraft wird, so fordert allerdings das letztere Vergehen als das größere die härtere, und hienach die Todesstrafe, die als härtere unmittelbar auf lebenswierige Einsperrung folgt. Aber die Todesstrafe ist nicht blos eine härtere, nicht bloß ein höherer Grad der Strafe als Einsperrung, sondern sie ist eine Strafe ganz anderer Art. Alle Strafen legen eine Last und eine Dauer derselben auf; selbst der mit einer Geldbuße Bestrafte fühlt den Verlust nicht bloß in dem Augenblick, da er sie zahlt; die Todesstrafe ist eine Last, aber ohne Dauer: in dem Moment, daß sie auferlegt wird, hebt sie sich auf. Ein geringeres Verbrechen (z. B. Conspiration) soll nur mit der ganzen Dauer des Lebens gesühnt werden können, ein größeres aber mit einem einzigen Lebensmomente? Ueberdieß wird bei der Todesstrafe der Verbrecher nicht mit der Strafe, sondern nur mit der Furcht vor der Strafe bestraft; die Strafe selbst hebt die Strafe auf, indem sie die Straffähigkeit aufhebt. —

Und noch auf einen andern Widerspruch stößt die Talion, insofern sie die Todesstrafe fordert. — Jede Strafe soll das gestörte Bewußtsein des Rechts, nämlich das gestörte Bewußtsein des gerechten Verhältnisses der Personen, wiederherstellen, und zwar überall, wo es gestört worden: im Verletzten, in der Gesellschaft, im Verbrecher. Beim Morde aber hat der Verletzte kein Bewußtsein und dem

Mörder wird das Bewußtsein durch den Tod genommen; es bleibt also nur das Eine Glied des Verhältnisses, nämlich die Gesellschaft, übrig, mithin gar kein Verhältniß. Es ist daher ein Widerspruch, ein Verhältniß wiederherstellen, indem man es aufhebt.

Die Talion in ihrer äußern Form genügt nicht, die Todesstrafe zu rechtfertigen; und alle Einwendungen gegen diese Strafe entspringen aus den gegründeten Bedenken, welche für die Strafe einen Träger der Last und für die Versöhnung durch Strafe zwei Versöhnte fordern: die Todesstrafe aber nimmt mit der Last den Träger der Last und zugleich den Versöhnenden dahin. Die Gesellschaft kann nur in ihren Gedanken versöhnt sein und versöhnt sich fühlen: aber eine wirkliche Versöhnung ist nicht vorhanden.

Um hier sich zurecht zu finden, bedarf es eines tiefern Eingehens in die Natur der Verbrechen, auf welche, der gemeinen Meinung und dem bisherigen Gerichtsgebrauche zufolge, die Todesstrafe gesetzt werden muß: auf Todtschlag, Mord und Hochverrath.

Wo zwei Menschen im Staate in Verkehr treten, da stehen sie als Menschen in ihrem Dasein gleich begründet und als Bürger gleich berechtiget und gleich geschützt neben einander: die bürgerliche Ordnung, der Staat, steht ihnen beiden gleich berechtigend und gleich schützend zur Seite. Aber nicht etwa, wie eine dritte Person, die für einen Jeden von Beiden ein besonderes Quantum Recht und Schutz bereit hielte. Der Staat, ein Organismus, berechtiget und schützt die Bürger durch Bürger, indem er den Rechten die Pflichten gegenüberstellt. Der Wille der Bürger, die sich verpflichtet erkennen, ist das allein schützende Element; einen jeden Bürger schützen die Mitbürger, und Gesetz, Drohung und Strafe, sind nur da, um den schützenden Willen der Bürger zu bestimmen, zu unterstützen und den momentan geschwundenen wieder aufzuwecken. Wo daher im Staate zwei Menschen neben einander stehen, da stehen Beide als einander in **allen** ihren Rechten schützend und von einander geschützt gegenüber.

Sobald nun Einer gegen den Andern die Hand erhebt, um ihn zu stoßen, schickt er sich an, seiner Pflicht als Schützer zu entsagen, und seines Rechts als Beschützter, indem er seinen Schützer schwächt, sich zu begeben, und so zugleich in die Grundlage, die ihn und seinen Nebenmenschen in das Schutzverhältniß stellte, einen Riß zu thun; indem er aber die Hand erhebt, dem Andern das Leben, den Träger, das Subject aller Rechte, zu rauben, schickt er sich an, das ganze

bürgerliche Verhältniß zu zerreißen; und indem die Hand niederfährt und den Todtschlag vollzieht, ist das Band zerrissen.

Die Angehörigen des Erschlagenen können vielleicht mit einem Opfer zufriedengestellt werden; die Gesellschaft, bedenkend, daß der Todte nicht wieder lebendig wird, kann sich genügen lassen, die mißbrauchte Gliederfreiheit zu beschränken, sie kann den Verbrecher fesseln und zeitlebens einsperren: und Alles geht seinen Gang, wie vorher. —

Aeußerlich allerdings. Der Streckmuskel, welcher den Arm zum Todtschlage erhob, ist nicht mehr gestreckt, und der Beugemuskel, der den Todtschlag vollzog, dient längst sehr unschuldigen Geschäften; auch die beiden Willensacte, von welchen der eine zum Todtschlage sich entschloß, indem er den Arm erhob, und der andere den Todtschlag vollzog, indem er den andern Muskel reizte und anstrengte, sind längst, wie ihre Organe, von jener Spannung zurückgetreten. Aber tiefer ist es nicht mehr so, wie es vorher war. Die Furche, welche der Entschluß zur That, wie er aus der Seele als Lust kam und Sünde wurde, der Seele rückwirkend eindrückte und die zweite Furche, welche der Act der Vollendung der Sünde, die That, in die Seele einwirkte — diese beiden Furchen, diese innern Bildungen der Seele, sind nicht ausgelöscht; der vollendete Mordsinn ist Lebenskraft der Seele geworden, die, „einmal erworben, **ihr bleibt,** auch wenn sie sich trennt von dem organischen Körper, dem sie angehörte“ (s. oben S. 177). Des Apostels Wort (Jac. 1, 15): „Wenn die Lust empfangen hat, gebieret sie die Sünde, die Sünde aber, wenn sie vollendet ist, gebieret sie den Tod,“ — dieses Wort ist eine physiologische Wahrheit.

Das mag wohl Manchem wunderlich erscheinen. Sollte die Wunde so tief und gefährlich sein, die der Mörder seiner Seele geschlagen? — Wie mancher ist gleichgültig gegen sein Verbrechen; ein anderer rühmt sich wohl der Kraft oder der List, mit der er es vollführt hat; und ein dritter freut sich, daß ihm die Rache am Feinde gelungen. Diesen Allen macht der Mordsinn, mit welchem ihre Seele befleckt ist, kein Herzeleid. — Dagegen Andere, die in der Leidenschaft oder vielleicht aus bloßer Unvorsicht einen Menschen tödteten: — wie tiefes Leid tragen sie über ihre That! Was gäben sie nicht Alles darum, wäre es möglich, die That ungeschehen zu machen! Von diesen kann man doch wohl vernünftiger Weise nicht behaupten, daß „der vollendete Mordsinn eine unauslöschliche Lebenskraft ihrer Seele geworden?“ — Diese und andere Einwendungen

bringen sich gegen die behauptete Einprägung böser Thaten in die Seele auf.

Doch widerlegen sie sie nicht. — Der verstockte Bösewicht hat noch seinen Leib und kann mittelst der betäubenden Lüste desselben die Seele verbergen vor dem Angesichte seines Geistes. Aber im Tode fällt dieser Schützer dahin; die Seele steht nackt vor und neben dem Geiste und an ihn gekettet; und es giebt keinen Unglücklichern als den, der mit sich selbst zerfallen ist: ein Prometheus, den Zeus nicht an den Felsen sondern an den Geier geschmiedet hat. — Der Reuige dagegen, der, man weiß nicht was Alles darum gäbe, um die That ungeschehen zu machen, die vielleicht nur übereilte That, — warum beruhigt er sich nicht? Seine Unruhe ist ja schlechthin vergeblich. Und was ist's, das er erkaufen möchte? Etwa die Herstellung der frühern Zustände — die Wiederbelebung des Getödteten? — Ohne Zweifel, nein; die könnte ihm nichts helfen. Christus, der Auferstandene, hätte mit seiner Erscheinung keinen seiner Mörder getröstet. — Was der Reuige erkaufen möchte, ist das Vergessen der That; die Erinnerung brennt und martert ihn: er muß sich als Mörder sehn und muß sich Mörder nennen. Sein Leben lang — und wenn er Jahrhunderte lebte — könnte er, so ist es ihm, ohne Grauen auch nicht einmal die drohende Hand erheben. Es ist die Hand, die einst zum Morde sich erhoben — seine Hand, die ihm Grauen einflößt, und die im Bewußtsein ewig erhoben bleibt; es ist das Grauen vor sich selbst, und das will nicht weichen. — Im Reuigen ist es erwacht; im Verstockten wird es erwachen, unfehlbar erwachen.

Der Verbrecher fällt dem Staat in die Hand; was soll der Staat ihm thun? — Die Erinnerung, die Seele, kann er dem Mörder nicht nehmen und den richtenden Geist auch nicht. Aber er kann ihn bezahlen lassen, was er genommen; er kann den, der Alles genommen, mit Allem bezahlen lassen; er kann den Mörder hinrichten, und die strengste Gerechtigkeit ist zugleich die größeste Barmherzigkeit. —

Aber vielleicht genügt die Bereitwilligkeit des reuigen Verbrechers, mit seinem Leben zu bezahlen; „kommt es ja doch nur auf die Gesinnung an!" —

Doch nicht also; auf die Gesinnung allein kommt es nicht an; der Schönheitssinn schafft keinen Höcker und keine Leberflecken weg; und ebenso wenig der erwachte sittliche Sinn die Verunstaltungen der Seele. Der Geist, der bezahlen will, assignirt nur, bezahlt aber nicht selber; und die Seele, die bezahlen sollte, ist noch in der

Schuld. Nur, wenn sie bezahlt hat, nur wenn ihres Leibes Leben, mit welchem sie büßen kann, gebüßt hat und sie mit ihm durch den Tod von Menschenhand gegangen, nur dann ist ihre Schuld bezahlt: die Seele, die einem Menschen Alles thatsächlich nahm, hat einem Menschen Alles thatsächlich gegeben.

Wer aber ist so klug, der dieß merke? Und wer der Klügere noch, der dem Apostel glaubt, welcher spricht: „Wer seinen Bruder hasset, der ist ein Todtschläger; und ihr wisset, daß ein Todtschläger nicht hat das ewige Leben bei ihm bleibend" (1 Joh. 3, 15).

Aber der Staat soll ja nicht das Individuum, er soll nicht den Verbrecher im Verhältniß zu sich selbst (seiner Seele zu seinem Geiste), sondern im Verhältniß zur Gesellschaft ins Auge fassen; der Staat ist ja nicht Seelsorger sondern Wächter der öffentlichen und bürgerlichen Ordnung. Nur aus dem Verhältniß des Verbrechers zur Gesellschaft kann die Entscheidung entnommen werden, inwiefern die Todesstrafe zulässig sei oder nicht.

In der Hauptsache ist das richtig. Der Staat ist um der Gesammtheit willen da, und soll demnach die Einzelnen eben als Glieder, also in ihrer Beziehung zum Ganzen betrachten und behandeln. — Doch nicht bloß als Glieder, nicht bloß als untergeordnet dem Staatszwecke, sondern zugleich als selbstständige Persönlichkeiten, deren Dasein und Zweck nicht im Staate aufgeht, sondern dem Staate gegenüber Anerkenntniß und Berücksichtigung fordert, wollen jetzt die Individuen, die Einzelnen, angesehen und danach von der Gesellschaft, deren Glieder sie sind, behandelt werden. Sie wollen dem Staate gegenüber ihre Geltung als Persönlichkeiten nicht verlieren.

Dieser Wille ist eine Frucht der Geisteswirkung, die mit dem Christenthume in die Welt getreten ist, und wurzelt — was freilich Wenige ahnen — in der Idee des jüngsten Gerichts und einer künftigen schlechthin persönlichen Verantwortung (Röm. 14, 12; 2 Cor. 5, 10; Gal. 6, 5). Diesen Willen auch im Staate zu befriedigen, ist Aufgabe und Ziel der gegenwärtigen Bewegung. Galt sonst der Einzelne nicht mehr als etwa ein Stift an der großen Staatsmaschine, wurden nur die Standschaften gewissermaßen als Hauptorgane, denen neben dem Haupte, neben der Regierung, im Staatsorganismus eine eigenthümliche Geltung gebühre, angesehen und anerkannt, so verlangt man jetzt allgemein, daß alle Klassen der Gesellschaft im Staatsverbande die specielle Geltung erlangen, die sonst nur gewissen Ständen zugestanden wurde. — Aber auch

diese Forderung ist eine mißverständliche und sich selbst unklare, indem man nur die bisherigen Formen der Vertretung im Verhältniß zur Regierung im Auge hat. Die Anforderung des Geistes ist die, daß jeder Einzelne dem Staate gegenüber die Geltung einer Standschaft habe, in Verhandlungen mit dem Staate sich persönlich verantworte und in seiner Persönlichkeit von Seiten des Staats anerkannt werde. Der Einzelne — das ist der innere Sinn des Triebes, der unsere Zeit politisch und religiös bewegt — der Einzelne will mit der Gesammtheit auf gleicher Stufe stehn: das Wort der Gesammtheit, das Staatsgesetz und das kirchliche Glaubensbekenntniß, soll gegenüber seinem Worte, gegenüber seiner persönlichen Meinung nur Partei, nicht Richter sein. Dahin geht das Drängen des Geistes: der Mensch will im Bürger und in der Gemeinde nicht untergehn. — Nun aber ist ohne Drangabe eines Theiles persönlicher Willkür keine Gemeinschaft möglich, und es scheint daher ein Widerspruch, der Gesellschaft gegenüber die Persönlichkeit behaupten zu wollen. Diesen Widerspruch zu lösen sucht man Formen; alle Forderungen der Zeit: Constitution, Preßfreiheit, Oeffentlichkeit, Schwurgerichte, Emancipation, und was man sonst verlangt, gehen alle aus dem Streben hervor, die Persönlichkeit der Gesammtheit gegenüber als gleich berechtiget zum Anerkenntniß und zur Geltung zu bringen. Aber es ist nun einmal nicht möglich, daß der Theil gleich sei dem Ganzen, und daß das Individuum der Gesellschaft gegenüber gleich berechtiget sei. Die Majorität — das läßt sich nicht ändern — ist mehr, und gilt mehr als die Minorität. Es giebt nur Ein Bewußtsein, welches das scheinbar unauflösliche Problem der Gegenwart löset, — das Bewußtsein der Freiheit in der Unterordnung, wie Göthe es ausspricht:

„Vergebens werden ungebund'ne Geister
Nach der Vollendung reiner Höhe streben;
In dem Gehorsam zeigt sich erst der Meister,
Und das Gesetz nur kann uns Freiheit geben."

Die Männer des freiwilligen Gehorsams stehen an der Spitze der jetzigen Zeitbewegung, insofern sie ihrem Ziele entgegengeht. Und wo dieß Bewußtsein zur That vordringt, da wird es auch seine Formen finden.

Unsere Zeit aber ist thatsächlich dahin gediehen, daß der Mensch in seinem Verhältnisse zum Staate seine Geltung als Mensch behalte. Die Humanität hat dieß längst auch im gerichtlichen Verfah-

ren zum Gesetz gemacht; aber unsre bisherigen Strafanstalten zeigen, daß man dieß Gesetz noch viel zu wenig beachtet.

Was daher im Vorstehenden über die Einwirkung der Todesstrafe auf die Persönlichkeit des Verbrechers gesagt worden, ist nicht bloß dem Einwande entgegengestellt, daß diese Strafe die Besserung unmöglich mache, sondern es macht sich zugleich als ein juridisches Element geltend, welches die Gesetzgebung und das Richteramt jetzt nicht mehr von sich weisen dürfen. Der heutige Staat darf die Persönlichkeit nicht unberücksichtiget lassen.

Waltet nun aber, wie gezeigt worden, in Betreff der Persönlichkeit des Verbrechers kein Bedenken gegen die Todesstrafe ob, wird sie im Gegentheil bei den Verbrechen, die gegen sämmtliche Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens sich empören, zum Heile des Verbrechers erfordert, so scheint noch viel weniger Bedenken gegen diese Strafe von Seiten der bürgerlichen Gesellschaft stattzufinden. Der Mörder oder der Hochverräther haben das Gewebe der gesellschaftlichen Ordnung, in welches sie eingeflochten waren, bis auf den letzten Faden durchrissen; sie hängen mit dem Staate nur räumlich, insofern aber der Staat ein geistiges, ein Verhältniß der Willen ist, gar nicht mehr mit demselben zusammen; sie sind ein schlechthin Fremdes am Staatskörper. Und will man daher die juridische Heilkunst nicht als solche ansehn, die nur pflastern aber nicht schneiden dürfe, so muß man es zugestehn, daß sie verpflichtet ist, ein brandiges Glied zu amputiren. Das ergiebt die abstracte Betrachtung.

Nicht so erscheint es in der concreten. Die Nachricht eines Mordes ist allerdings auch für Die, welche nicht persönlich dabei betheiligt sind, eine lebhaft aufregende, und lebhaft aufregend ist der Act einer Hinrichtung. Man erfragt, was Andere wissen, man erzählt, was man weiß, man unterhält sich mit Eifer; in den Straßen wird die Geschichte gedruckt und mit Liedern versehn verkauft: am Abend aber solcher Tage geht Alles so ruhig und sorglos wieder zu Bette wie Tages vorher. Ist es denn nöthig, wenn schon die Aufregung und Unterhaltung, die ein Mord gewährt, nicht vermieden werden kann, dem Publicum noch eine zweite ähnliche Unterhaltung durch eine Hinrichtung zu gewähren?

Doch dem Staate gebührt es, der allerdings keinen andern Zweck hat, als den ä u ß e r n Verkehr, gewissermaßen die r ä u m l i c h e Bewegung der Masse des Volks zu ordnen, daß er sich besinne, wie solches geschieht. Der Wille ist Grund der äußern Bewegung, und

dieser, der Wille, wird wiederum durch Seelenzustände, welche in der Masse gar nicht ins Bewußtsein treten, bestimmt. Daher sind es die bewußtlosen Seelenzustände des Volks, die der Staat in seiner Gewalt haben, auf welche er einwirken muß, wenn er regieren und Ordnung halten will.

Und nun schaue man in die innern Vorgänge solcher Aufregungen, wie ein Mord und eine Hinrichtung sie bewirken. Der Mord stellt die unbeschränkte Freiheit der Leidenschaft gegenüber den Banden der menschlischen Gesellschaft als Thatsache dar: jedes leidenschaftliche Freiheitsgelüste unter allen den Tausenden, die von der That hören, empfängt nach Maßgabe seiner Stärke wenigere oder mehrere Tropfen Nahrung; es ist eine Lust dem Menschen, wenn Andre thun, was er thun möchte; sein Wille wird gestärkt, wird tapferer. Und wenn Andere gar vollenden und den Becher ganz leeren, von dem er nur einen mäßigen Theil begehrt, dann ist er der Mäßige. Ein Mörder macht Meineidige und Diebe, überhaupt die geringern Verbrecher, fromm. — Dagegen wird das Vertrauen der Rechtlichen im Staate erschüttert, wenn ihnen die Thatsache entschiedener Schutzlosigkeit, wie ein Mord sie herausstellt, vor die Seele tritt. — Die Banden des Gemüths werden lockerer; und diese Einwirkung der bösen That, diese geheime Verführung zum Abfall vom Staate, ist schlechthin unvermeidlich bei Allen, die nicht in ihrer religiösen Stellung eine Schutzwehr gegen solche Eindrücke haben. — Das ist's, welchem der Staat durch die Strafe entgegenwirken soll: den durch die böse That geweckten Muth seiner innerlich Abgefallenen soll er dämpfen, und die wankende Treue seiner schwachen Glieder soll er wieder befestigen.

Geschieht das etwa, wenn er den Mörder einsperrt oder deportirt? Im Gegentheil. Der Muth, der eben nichts zu fürchten hat, insofern er in dem Moment nicht zur That entschlossen ist, triumphirt: mit allen seinen schwer belastenden Ketten steht der Staat neben der Nichtachtung, die der Mörder dem Staate bewiesen, wie ein Schwächling da; die Gesellschaft dagegen kann sich zwar gesichert fühlen vor diesem, den man absentirt, aber eben auch nur vor diesem. — Man meint vielleicht, dem sei nicht so. Aber man frage nur, was die Leute sagen, wenn es heißt, man habe Den und Den auf zeitlebens nach der Festung geführt. — Ein So? und ein Bedauern des Schicksals des Abgeführten erledigt die Sache.

Der Act einer Hinrichtung hat einen andern und den Effect, der allein leistet, was der bewußte Staat von diesem Acte fordert.

Ein Mensch stirbt — nicht nach dem Naturgesetz; auch nicht zufällig. Er stirbt nach einem geordneten, lange und vielfach und von der höchsten Stelle des Staats erwogenen Willen; er stirbt vielleicht in der Blüte seiner Lebenskraft: es existirt also ein Gesetz in der Welt, welches unendlich höher ist als das Naturgesetz und welches auch das höchste Naturgesetz, die Liebe zum Leben, nicht achtet. — Man nennt das Barberei; und die Todesstrafe ist Barbarei gewesen, wo man durch Qualen und andere Mittel am Verbrecher den Muth zu kühlen suchte. — Jetzt nicht mehr. — Der Delinquent stirbt in Folge eines völlig unparteiischen Richterspruchs; er erhält einen Vertheidiger und einen Geistlichen: auf der Erde und im Himmel soll ihm sein Recht gesichert werden, und er soll — das ist der Sinn des Gesetzes — als ein Märtyrer, als ein Blutzeuge einer höhern Gerechtigkeit, als die Gerechtigkeit der Natur es ist, das Schaffot betreten. — Zwar tadelte es der Abgeordnete v. Steinbeck, daß mit der Todesstrafe „ein Märtyrerthum erhalten werde;" „die Märtyrer," sagte er, „ziemen uns nicht, nur einer frühern Zeit." — Doch wehe uns, wenn Märtyrer uns nicht mehr ziemten! Dann ziemte uns auch nicht der Märtyrersinn; es ziemte sich nicht, die Gerechtigkeit höher zu achten als das Leben. Vor solchem tiefen Verfall bewahre uns Gott!

Ja, der Märtyrer, der sein Leben unter dem Beile des Henkers aushaucht, ist ein lauter Zeuge der Gerechtigkeit und der Macht des Staates. Die Macht tritt in der Thatsache der Hinrichtung als unbegrenzte, und in den Formen des Processes, welche sie begründen, als Macht des Geistes auf. — Was im Wesen der Menge vorgeht, was ihr weder ins Bewußtsein kommt noch in Worte gefaßt wird, das aber ist der eigentliche Effect des Actes. Alle leidenschaftlichen Freiheitsgelüste der Tausende, die einer Hinrichtung beiwohnen, fühlen das Beil des Henkers auf ihrem Nacken und die absolute Gewalt des Geistes über das Fleisch; die Schwankenden dagegen sehen thatsächlich die unbegrenzte Macht des Staats und alle Formen deuten auf die Beziehung dieses Acts zu einer höhern Ordnung der Dinge. — Das äußere Getreibe bei einer Hinrichtung ist die Schale der Sache: ihr Kern ist die Verkündung der Herrschaft des Geistes, der Herrschaft Gottes über die Natur — des Geistes über das Fleisch.

Wie aber dann, wenn die Richter irren? — Das ist allerdings möglich. Kein menschliches Werk ist vor Mißbrauch, und kein

Mensch vor Fehlgriffen gesichert. Die Idee giebt dem Werke seinen Werth, nicht die Ausführung. Wenn man aber, wie zu unserer Zeit, auch die Idee verdirbt, dann steht die Sache allerdings schlimm.

Schlechthin verdorben aber wird die Idee der richterlichen Bestimmung im Staate, wenn man den moralischen Willen und die moralische Freiheit zum Maßstabe der Zurechnung der That machen will. Hieher reicht kein menschliches Auge und der rohesten Willkür wird die Bestimmung der Zurechnungsfähigkeit überlassen. — Wo man Vernunft und Verstand zu unterscheiden weiß, dort kann man sich bewußt werden, daß der Staat nicht wie die Kirche die Bestimmung hat, vernünftige, sondern verständige Menschen zu erziehen. Menschen aber, welche die äußern Folgen ihrer Handlungen zu beurtheilen wissen, sind verständige, und welche im Allgemeinen ein richtiges Urtheil nach Ursache und Wirkung fällen können, haben Verstand und sind nicht wahnsinnig. Ein Jeder im Staate, der die Strafbarkeit einer Handlung kennt und überhaupt das Gesetz der Ursache und Wirkung in seinen Urtheilen anwendet, ist vollkommen zurechnungsfähig. — Deßungeachtet hatte der Referent Naumann nicht Unrecht, wenn er bemerkte, daß „die Neigung zum Bösen zu einem Grade sich steigern könne, der jeden Widerstand individuell unmöglich mache, und daß die dämonische Gewalt zuletzt eine unwiderstehliche werde." — Der Apostel sagt: „Ich bin fleischlich unter die Sünde verkauft" (Röm. 7, 14); und der Mensch kann dahin gelangen, auch seinen Willen nach und nach mit zu verkaufen, so daß er der Leidenschaft schlechthin anheimfällt. Bei solchem Seelenzustande kann in der That, wie Naumann es ausdrückte, „nur eine äußere Zurechnungsfähigkeit angenommen werden, während die innere wahre fehle." Aber diese innere wahre, d. h. die freie Hingabe an den bösen Trieb, fehlt darum nur unmittelbar in der That, welche gerichtet wird. Sie fehlt jedoch nicht schlechthin. Denn in der innerlich unfreien That, welche die Justiz nach äußerer, nach verstandesgemäßer Zurechnung richtet, werden alle jene Acte der innern Freiheit mit gerichtet, welche den Verbrecher nach und nach schlechthin in die Gewalt des Lasters brachten, und ihn durch seine Schuld unfähig machtenw widerstehn.

Daß die Anwendung der Todesstrafe aufhöre, kann man wünschen, obschon, so lange Staaten bestehen, d. h. so lange es Gottlose giebt, nicht erwarten. Daß man aber jemals die Todesstrafe abschaffe, d. h. daß man die bis jetzt mit der Todesstrafe belegten

und als todeswürdig erachteten Verbrechen minder strafbar erachte, und in solchem Maß gegen Gerechtigkeit und Sittlichkeit erkalte, ist nicht zu wünschen.

Denen aber, die es fassen mögen, daß das Werk der Erlösung der Menschen durch Jesum Christum nicht, wie manche Dogmatiker es darstellen, ein von Gott beliebig erfundenes ist, an dessen Statt er „nach seiner Allmacht und Weisheit" noch viele andere Arten der Erlösung hätte erfinden und geltend machen können, — denen, die es fassen mögen, daß auch die Sünde, wie jeder bestimmte Schaden, bestimmte, der Natur des Schadens angemessene Heilmittel, erfordert, und daß daher die Erlösung durch Christum als ein naturnothwendiger (physiologischer) Heilungsproceß anerkannt werden muß — diesen werden einige biblische Andeutungen in Betreff der Nothwendigkeit der Todesstrafe dazu dienen, das wissenschaftlich Erkannte noch tiefer und fester zu begründen.

Christus spricht (Marc. 9, 49): „Es muß Alles mit Feuer gesalzen werden, und alles Opfer wird mit Salz gesalzen". — Das Wesen des Menschen — Leib, Seele und Geist — bedarf, um gottgefällig, um ein Opfer werden zu können, der tiefsten, innersten Läuterung; — es bedarf nicht etwa nur der Wassertaufe, der äußern Reinigung von Sünden, sondern der Feuertaufe.

Ferner. Gott bezeuget durch Moses (3. Mos. 17, 11): „Des Leibes Leben ist im Blut; und ich habe es euch zum Altar gegeben, daß eure Seelen damit versöhnet werden. Denn das Blut ist die Versöhnung fürs Leben."

Dasselbe sagt der Apostel (Ebr. 9, 22): „Es wird fast Alles mit Blut gereiniget nach dem Gesetz; und ohne Blutvergießen geschieht keine Vergebung." — Das Leben — Blut, Gefühl, Seele — das natürliche Wesen des Menschen geht nur durch den Tod der Vergebung entgegen; denn die Vergebung ist nicht bloß ein Act Gottes sondern wird zugleich durch einen tief innerlichen Proceß des freiwilligen, nicht natürlichen Sterbens bedingt. — „Wer gestorben ist," sagt Paulus (Röm. 6, 7), „der ist gerechtfertiget von der Sünde."

„Aber," wird man sagen, „wir werden gerechtfertiget durch den Glauben." — Ja, so ist es. Doch nicht durch allerlei Glauben. „Wer da glaubet und getaufet wird," sagt Christus, „der wird selig werden" (Marc. 16, 16); „durch die Taufe aber sind wir mit Christo begraben in den Tod." (Röm. 6, 3. 4.)

Die Opferung des natürlichen Lebens — des Lebens

nach selischem Gesetz — auf dem Altar des Geistes, auf dem Altar Gottes, ist das einzige aber auch unfehlbare Heilmittel der Todeswunde im Busen des Menschen.

Im Staate ist dieser Altar das Schaffot. — Wo die innere Todeswunde auch äußerlich am weitesten klafft: wo ein Mensch alle Lebensbedingungen seines menschlichen Daseins durchbrochen und niedergetreten hat, und ihm nur das thierische Leben mit dessen Bedingungen noch geblieben ist, da wird er durch die Opferung des Thieres auf dem Altar des Staates, auf dem Schaffot, wiederum Mensch. — Selig ist, wer dieß versteht und glaubt.

Der Wissenschaft aber dürften Wissenschaftliche nach allem Vorhergehenden es wohl gestatten, daß sie sich rühme, stark genug zu sein, um für Gegenwart und Zukunft das mosaische Statut 4. Mos. 35, 31. 33. zu vertreten, welches also lautet:

„Ihr sollt keine Versöhnung nehmen über die Seele des Todtschlägers; denn er ist des Todes schuldig und er soll des Todes sterben. — Und schändet das Land nicht, darinnen ihr wohnet. Denn wer blutschuldig ist, der schändet das Land; und das Land kann vom Blute nicht versöhnet werden, das darinnen vergossen wird, ohne durch das Blut deß, der es vergossen hat."

Gedruckt bei E. J. Dalkowski.